الرسائل والمسائل

جلد سوم

تصنیف

شیخ المشائخ پیر محمد چشتی

جامعہ غوثیہ معینیہ بیرون یکہ توت پشاور

گلف پبلشرز

محلہ جنگی قصہ خوانی پشاور

اَلرَسَائِل وَالمَسَائِل

جلد سوم

تصنیف

شیخ المشائخ شیخ الحدیث والتفسیر
پیر محمد چشتی چترالوی مدظلہ
پرنسپل جامعہ غوثیہ معینیہ بیرون پشاور پاکستان

نام کتاب: .... الرسائل والمسائل

مصنف: .... شیخ الحدیث مولانا پیر محمد چشتی

باہتمام: .... فضل الرحمٰن

کمپوزر: .... عاطف شہزاد چشتی

پروف ریڈنگ: .... اُستاذِ حدیث سید ظاہر علی شاہ

ڈیزائنر: .... ندیم خان

تعداد: 1100

جلد: .... سوم

سالِ اشاعت: 2015ء

احسن الاملین فی تطبیق حدیث الثقلین

مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں اہل سنت والجماعت کے علماء میں اس بات پر اختلاف پیدا ہوا ہے کہ جائز وناجائز کو جاننے کے لیے قرآن وسنت کافی ہیں یا اہل بیت پیغمبر ﷺ کو بھی دخل ہے۔ ایک فریق کہتا ہے کہ قرآن وسنت کے ساتھ اہل بیت کے اماموں کو دلیل بنانا شیعہ مذہب ہے۔ جو وضعی حدیث گھڑ کر کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلام نے فرمایا؛

''اِنِّی تَارِکٌ فِیکُمْ ثَقَلَیْنِ کِتٰبَ اللّٰهِ وَعِتْرَتِیْ''

میں تم کو دو چیزیں دے کر دنیا سے جا رہا ہوں ایک اللہ کی کتاب ہے اور دوسری میرے اہل بیت ہیں۔

ظالم شیعوں نے اس وضعی روایت کو اہل سنت کی کتابوں میں بھی داخل کر کے مغالطہ پیدا کر دیا ہے جبکہ کتاب اللہ کے بعد روئے زمین کی سب سے زیادہ صحیح کتاب حدیث بخاری شریف ہے۔ جس میں ''اِنِّی تَارِکٌ فِیکُمْ ثَقَلَیْنِ کِتٰبَ اللّٰهِ وَسُنَّتِیْ'' کے الفاظ ہیں۔ جس کے مطابق صرف قرآن وسنت کا شرعی دلیل ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اہل سنت والجماعت کے اماموں نے اس حدیث کو صحیح سمجھ کر اس کے مطابق عمل کیا ہے۔ جس وجہ سے شیعہ والی روایت اہل سنت کے ہر مذہب میں ناآشنا، غیر مانوس ہے کیوں کہ وہ اصل میں شیعہ عقیدہ اور غلط ہے۔ علماء کا یہ فریق یہ بھی کہتا ہے کہ اس روایت پر عمل کرنا اس لیے بھی ناجائز ہے کہ اس کو تسلیم کرنے سے شیعہ اماموں کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا جس سے باطل کو قوت ملتی ہے۔ جس بات سے باطل کو قوت ملے وہ جائز نہیں ہوتی۔

دوسرا فریق کہتا ہے کہ قرآن وسنت کے ساتھ اہل بیت کے اماموں اور امام ابوحنیفہ کی طرح ہر مجتہد کا فتویٰ بھی شرعی دلیل ہے اور ''اِنِّی تَارِکٌ فِیکُمْ ثَقَلَیْنِ کِتٰبَ اللّٰهِ وَعِتْرَتِیْ'' کی روایت کو وہ صحیح

اور قابل عمل کہتا ہے۔ مہربانی کر کے اس مسئلہ کی وضاحت ماہنامہ آوازِ حق میں شائع کر کے ثواب دارین حاصل کریں، یہ مسئلہ کافی دنوں سے باعثِ اختلاف بنا ہوا ہے۔

ہم نے ماہنامہ آوازِ حق کا مطالعہ کر کے مناسب سمجھا کہ آوازِ حق کے سرپرست اعلیٰ مولانا پیر محمد چشتی کو یہ مسئلہ بھیجیں تا کہ وہ اپنی غیر جانبدارانہ شاندار روایت کے مطابق اس کی شرعی تحقیق شائع کر کے شک اور وسوسہ کو دور کریں۔ والسلام

السائل...... حافظ محمد زرین وقاری محمد رحیم 16/4 مانسہرہ بازار ضلع مانسہرہ ہزارہ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

جواب:۔ اس سوالنامہ کا اجمالی جواب یہ ہے کہ حدیث شریف ''اِنِّی تَارِکٌ فِیکُمْ ثَقَلَیْنِ کِتٰبَ اللّٰہِ وَعِتْرَتِی'' سے انکار کرتے ہوئے اسے موضوع غلط، غیر مانوس اور شیعہ کی طرف سے اہل سنت کتابوں میں شامل کردہ کہنے والا فریق سراسر غلطی پر ہے۔ اُمتِ مسلمہ کے کل مکاتب فکر محدثین کے نزدیک اس مسلمہ اور صحیح حدیث سے متعلق اس کی یہ تمام باتیں خلاف حقیقت اور صریح جھوٹ ہونے کے ساتھ اس فریق کا عقیدہ و کردار بھی اس حدیث کے حوالہ سے جملہ محدثین اسلام اور کل مکاتب اہل سنت کے عقیدہ و کردار کے خلاف ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ یہ فریق انجانے میں فرقہ خوارج یا فرقہ نواصب کا کردار ادا کر رہا ہے۔ کیوں کہ ان دونوں گمراہ فرقوں کی سب سے بڑی علامت و پہچان یہی ہے کہ جس بات میں اہل بیت نبوت کے آئمہ اطہار کی عظمت ظاہر ہو رہی ہو، یہ اس کے خلاف چلتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ یہ فریق محض شیعہ کی مخالفت کو افضل عبادت تصور کرتے ہوئے آئمہ اطہار اہل بیت نبوت کی عظمت شان اور ان کے فرامین و ہدایات سے انکار کر کے جملہ اہل اسلام سے بالعموم اور اسلاف اہل سنت سے بالخصوص خود کو کٹ آف کر رہا ہے۔ نیز انجانے میں قرآن و حدیث کی ان تمام نصوص سے انکار کر رہا ہے جن میں اہل بیت نبوت کی محبت و تعظیم کو سب پر واجب اور ان کی اقتداء کو سب پر لازم قرار دیا گیا ہے۔

تفصیلی جواب:۔ مذکور فی السوال دونوں حدیثیں معیاری اور صحیح ودرست ہیں، آپس میں متعارض بھی نہیں ہیں کہ ان میں تطبیق نہ ہو سکے اہل سنت اور اہل تشیع کے طبقہ فقہاء کے نزدیک اس حوالہ سے فرق صرف تعبیر کا ہے کہ فقہاء اہل سنت شرعی احکام کے ثبوت واستنباط کے لیے "اِنِّی تَارِکٌ فِیکُم ثَقلَینِ کِتٰبَ اللّٰہِ وَسُنَّتِی" کو معیار قرار دے کر شرعی احکام کے لیے بنیادی مآخذ ومنابع کی تعبیر قرآن وسنت سے کرتے ہیں جبکہ فقہاء اہل تشیع فرمان نبوی ﷺ کہ "اِنِّی تَارِکٌ فِیکُم ثَقلَینِ کِتٰبَ اللّٰہِ وَعِترَتِی" کو اصل الاصول قرار دے کر بنیادی مآخذ ومنابع کی تعبیر قرآن وسنت اور آئمہ اہل بیت نبوت سے کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک معصوم ہونے کی بنا پر اہل بیت نبوت کے ان اماموں کی سنت وکردار، ان کے اقوال وافعال اور ان کے اجتہادات وفتاویٰ سنتِ نبوی ﷺ کے عین مطابق اور اس کے مظاہر ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔ ایسے میں فریقین کے مابین اس حوالہ سے تعبیری فرق اور عنوان کی تفریق کے سوا اور کوئی فرق نہیں ہے کیوں کہ فقہاء اہل تشیع کے مطابق آئمہ اہل بیت نبوت اپنے نانا اکرم رحمتِ عالم ﷺ کے کامل وارث وجانشین اور معصوم ہونے کے فلسفہ کے مطابق جب عکس نبوت، مظہر رسالت اور تفسیر قرآن ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہیں تو ان کے جملہ تصرفات وتولیت و اجتہادیات واحکام بھی احکامِ نبوی اور تفسیر قرآن ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہوں گے۔ اس تشریح کی تائید حدیث ثقلین سے متعلقہ اُس روایت سے بھی ہوتی ہے۔ جس میں اللہ کے حبیب رحمتِ عالم ﷺ نے آئمہ اطہار اہل بیت نبوت کو قرآن شریف کے ساتھ لازم وملزوم قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے؛

"لَن یَّتَفَرَّقَا حَتّٰی یَرِدَا عَلَیَّ الحَوضَ" (۱)

یعنی امامانِ اہل بیت نبوت اور قرآن حوض کوثر پر میرے پاس آنے تک ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوں گے۔

گویا "اِنِّی تَارِکٌ فِیکُم ثَقلَینِ کِتٰبَ اللّٰہِ وَسُنَّتِی" کی روایت کے مطابق اللہ کے رسول ﷺ

---

(۱) مستدرک حاکم، ج 3، ص 109۔

نے اپنی پاک، مطہر و مقدس اولاد کو "اَلْوَلَدُ سِرٌّ لِاَبِیْہِ" کے مطابق اپنی سنت قرار دیا، ان کے کردار کو اپنا کردار قرار دیا اور ان کی تولیت واحکام کو اپنے احکام قرار دیا جس کی صداقت کی گواہی اُن پاکیزہ ہستیوں کی عملی زندگی بھی دیتی ہے کہ انہوں نے بھی قرآن کی اشاعت وحفاظت کے لیے اور بیضۃ الاسلام کی جمعیت وبقاء کے لیے ایسا ہی مجاہدہ فرمایا جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، خارجی و داخلی دشمنوں کے دست ظلم سے نظامِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو بچانے اور اسے پھیلانے کے لیے وہی کردار انجام دیا جو رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انجام دیا تھا اور اُم المومنین کے فرمان "وَکَانَ خُلُقُہُ القُرآنَ" کے عین مطابق ان مقدس ہستیوں کا کریمانہ اخلاق بھی عکس قرآن ہونے کے سوا اور کچھ نہیں تھا۔ سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور عترتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک دوسرے کے متعارض تصور کرنے والے نادانوں کو شاید ان پاکیزہ ہستیوں کے کریمانہ اخلاق وکردار کا مطالعہ نہیں ہے ورنہ ایسی جسارت وہ کبھی نہ کرتے۔ اس کے علاوہ اس مسلمہ حدیث کے متعلق موضوع غلط، اہل تشیع کی کارستانی، غیر مانوس، اہل سنت عقیدہ کے خلاف اور غلط جیسی جتنی دفعات لگائی جارہی ہیں۔ یہ سب مضحکہ خیز، باطل واکاذیب ہیں جن پر جتنا رد کیا جائے پھر بھی کم ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس کی صحت اور قابلِ عمل ہونے پر شیعہ سنی دونوں مکاتب فکر کے جملہ محدثین متفق ہیں آج تک کسی بھی محدث نے اس کے متعلق ایسے الزامات نہیں لگائے جو یہ لوگ لگا کر روحِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت پہنچارہے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک سو بیس (۱۲۰) صحابہ وتابعین سے مروی ہونے کے ساتھ اہل سنت کی مندرجہ ذیل کتب حدیث میں بھی اس کی تخریج ہوئی جیسے صحیح مسلم شریف میں حضرت زید ابن ارقم رض کی مرفوع روایت کے مطابق اس طرح ہے؛

"قَامَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم یَوْمًا فِیْنَا خَطِیْبًا بِمَآءٍ یُدْعٰی خُمًّا بَیْنَ مَکَّۃَ وَالْمَدِیْنَۃِ فَحَمِدَ اللّٰہَ وَاَثْنٰی عَلَیْہِ وَوَعَظَ وَذَکَّرَ ثُمَّ قَالَ اَمَّا بَعْدُ اَلَا اَیُّھَا النَّاسُ فَاِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ یُوْشِکُ اَنْ یَّاْتِیَ رَسُوْلُ رَبِّیْ فَاُجِیْبَ وَاَنَا تَارِکٌ فِیْکُمْ ثَقَلَیْنِ اَوَّلُھُمَا کِتٰبُ اللّٰہِ فِیْہِ الْھُدٰی وَالنُّوْرُ فَخُذُوْا بِکِتٰبِ اللّٰہِ وَاسْتَمْسِکُوْا بِہٖ فَحَثَّ عَلٰی کِتٰبِ اللّٰہِ وَرَغَّبَ

فِیہِ ثُمَّ قَالَ وَاَھْلُ بَیْتِیْ اُذَکِّرُکُمُ اللّٰہَ فِی اَھْلِ بَیْتِیْ، اُذَکِّرُکُمُ اللّٰہَ فِی اَھْلِ بَیْتِیْ، اُذَکِّرُکُمُ اللّٰہَ فِی اَھْلِ بَیْتِیْ'' (۱)

ایک دن اللہ کے رسول ﷺ نے مکہ و مدینہ کے درمیان ایک چشمہ پر جو خم غدیر کے نام سے پکارا جاتا ہے کھڑے ہو کر ہمیں خطبہ دیا جس میں سب سے پہلے اللہ کی حمد وثناء بیان فرمائی بعد ازاں ہمیں وعظ و نصیحت فرمائی اس کے بعد فرمایا کہ؛

''اے لوگو! میں خدا نہیں ہوں کہ مجھ پر موت نہ آئے بلکہ انسان ہی ہوں جس پر موت آتی ہے۔ میں محسوس کر رہا ہوں کہ حضرت عزرائیل کا میرے پاس آنا اور میری طرف سے اللہ کی دعوت کو قبول کرنا آ پہنچا ہے۔ میں دو بھاری چیزیں تم میں چھوڑ کر جاؤں گا (جو اللہ کے نزدیک معزز اور بھاری ہیں) ان میں سے اول اللہ کی کتاب ہے جس میں تمہاری رہنمائی و روشنی ہے تو اللہ کی اس کتاب پر عمل کرو اور اس سے استدلال کرو۔ اللہ کے رسول نے کتاب اللہ پر عمل کے لیے صحابہ کرام ؓ کو ابھارا اور انہیں ترغیب دی۔ اس کے بعد فرمایا کہ ان میں سے دوسری چیز میرے اہل بیت ہیں۔ میں اپنے اہل بیت سے متعلق تمہیں اللہ کی یاد دلاتا ہوں، میں تمہیں اپنے اہل بیت سے متعلق اللہ کی یاد دلاتا ہوں، میں تمہیں اپنے اہل بیت سے متعلق اللہ کی یاد دلاتا ہوں۔ (تین بار اہل بیت سے متعلق تاکید فرمائی۔)

حضرت زید بن ارقم ؓ کی یہی روایت ترمذی شریف میں اس طرح موجود ہے؛

''قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ اِنِّی تَارِکٌ فِیْکُمْ مَااِنْ تَمَسَّکْتُمْ بِہٖ لَنْ تَضِلُّوْا بَعْدِی اَحَدُھُمَا اَعْظَمُ مِنَ الْاٰخِرِ کِتٰبُ اللّٰہِ حَبْلٌ مَمْدُوْدٌ مِنَ السَّمَآءِ اِلَی الْاَرْضِ وَ عِتْرَتِی اَھْلُ بَیْتِی وَلَنْ یَّتَفَرَّقَا حَتّٰی یَرِدَا عَلَیَّ الْحَوْضَ فَانْظُرُوْا کَیْفَ تَخْلُفُوْنِی فِیْھِمَا'' (۲)

---

(۱) الحدیث مسلم شریف، ج2، ص279، باب فضائل علی۔

(۲) ترمذی شریف، ج2، باب فضائل علی، ص219۔

میں تم میں دو ایسی چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں جن کے مطابق عمل کر کے تم کبھی بھی گمراہ نہیں ہو گے، ان میں سے ایک کی عظمت دوسری سے زیادہ ہے۔ ان میں سے ایک تو کتاب اللہ ہے جو آسمان سے زمین تک پھیلی ہوئی رسی ہے (اس کے علوم ومعارف آسمانوں اور زمینوں کو محیط ہیں) اور ان میں سے دوسری چیز میری اولاد و اہل بیت ہیں۔

ترمذی شریف میں ہی اس سے دو تین حدیثیں چھوڑ کر حضرت جابر بن عبداللہ ص کی روایت اس طرح موجود ہے؛

"اَیُّھَاالنَّاس اِنِّیۡ تَرَکۡتُ فِیۡکُم مَااِن اخذۡتُم بِه لَنۡ تَضِلُّوۡا کِتٰبَ اللّٰهِ وَ عِتۡرَتِیۡ اَهۡلُ بَیۡتِیۡ"

اے لوگو! میں تم میں دو چیزیں ایسی چھوڑ کر جا رہا ہوں کہ جب تک تم ان کے مطابق عمل کرتے رہو گے تو کبھی بھی گمراہ نہیں ہو گے، ان میں سے اول کتاب اللہ ہے اور دوسری چیز میری اولاد و اہل بیت ہیں۔

یہ حدیث حضرت زید بن ارقم ص کی روایت سے مستدرک حاکم، جلد سوم، صفحہ ۱۰۹، کتاب معرفۃ الصحابہ اور فضائل علی میں اس طرح موجود ہے؛

"قَالَ لَمَّارَجَعَ رَسُوۡلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مِنۡ حَجَّةِ الۡوَدَاعِ وَنَزَلَ غَدِیۡرَخُمٍ اَمَرَ بِدَوۡحَاتٍ فَقُمِنَ فَقَالَ کَاَنِّیۡ قَدۡ دُعِیۡتُ فَاَجَبۡتُ اِنِّیۡ قَدۡ تَرَکۡتُ فِیۡکُمُ الثَّقَلَیۡنِ اَحَدُهُمَا اَکۡبَرُمِنَ الۡاٰخَرِ کِتٰبُ اللّٰهِ تَعَالٰی وَعِتۡرَتِیۡ فَانۡظُرُوۡا کَیۡفَ تَخۡلُفُوۡنِّیۡ فِیۡهِمَا فَاِنَّهُمَا لَنۡ یَّتَفَرَّقَا حَتّٰی یَرِدَاعَلَیَّ الۡحَوۡضَ ثُمَّ قَالَ اِنَّ اللّٰهَ عَزَّوَجَلَّ مَوۡلَایَ وَاَنَامَوۡلٰی کُلِّ مُؤۡمِنٍ ثُمَّ اَخَذَ بِیَدِعَلِیٍّ ص فَقَالَ مَنۡ کُنۡتُ مَوۡلَاهُ فَهٰذَاوَلِیُّهُ اَللّٰهُمَّ وَالِ مَنۡ وَالَاهُ وَعَادِمَنۡ عَادَاهُ وَذَکَرَالۡحَدِیۡثَ بِطُوۡلِهٖ هٰذَاحَدِیۡثٌ صَحِیۡحٌ عَلٰی شَرۡطِ الصَّحِیۡحَیۡنِ وَلَمۡ یُخۡرِجَاهُ بِطُوۡلِهٖ"

حضرت زید بن ارقم ص نے کہا کہ جب رسولِ خدا ﷺ حجۃ الوداع سے واپسی پر غدیر خم کے مقام پر اُترے تو کیکر کے کچھ درختوں کے نیچے صفائی کا امر فرمایا، جگہ کی صفائی کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''مجھے ایسا محسوس ہو رہا ہے کہ اللہ کی طرف سے دعوت اور میری طرف سے اجابت کا وقت قریب آ چکا ہے میں نے دو بھاری چیزیں تمہیں دی ہیں جن میں سے ایک دوسری سے بڑی ہے، ان میں سے ایک کتاب اللہ ہے جبکہ دوسری میری اولاد، تم غور کرو کہ میرے بعد ان کے ساتھ کس طرح سلوک کرو گے۔ ان کا تو یہ حال ہے کہ وہ حوضِ کوثر پر میرے پاس پہنچنے سے قبل کبھی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہونگے۔ (یعنی قرآن اور اہل بیت لازم و ملزوم ہیں) اس کے بعد اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا۔ بیشک اللہ عزیز و جلیل میرا مولیٰ ہے اور میں ہر مومن کا مولیٰ ہوں۔ پھر آپ ﷺ نے حضرت علی ص کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا کہ جس کا میں مولیٰ ہوں اس کا یہ بھی مولیٰ ہے۔ اے اللہ! جس نے انہیں مولیٰ جانا تو بھی اسے دوست رکھ اور جس نے ان سے عداوت کی تو بھی اس کا دشمن ہو۔ راوی نے اس حدیث کو مکمل طور پر ذکر کیا۔

یہ حدیث مسلم و بخاری کی شرط صحت کے مطابق صحیح ہے اور مسلم و بخاری نے اس کی صحت کے باوجود مکمل طور پر اس کو ذکر نہیں کیا۔

حضرت زید بن ارقم ص کی یہی روایت مستدرک حاکم میں فضائل اہل بیت کے سلسلہ میں ان الفاظ کے ساتھ درج ہے؛

''اِنِّی تَارِکٌ فِیکُمْ ثَقَلَیْنِ کِتٰبَ اللّٰہِ وَاَھْلَ بَیْتِی وَاِنَّھُمَا لَنْ یَّتَفَرَّقَا حَتّٰی یَرِدَا عَلَیَّ الْحَوْضَ''(۱)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''میں دو بھاری چیزیں تم میں چھوڑے جا رہا ہوں ایک اللہ کی کتاب اور دوسری میرے اہل بیت ہیں اور یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں یعنی ایک دوسرے سے

(۱) مستدرك حاكم، ج3، ص148، فضائل اهل بيت۔

ہرگز جدا نہیں ہوں گے یہاں تک کہ حوضِ کوثر پر مجھ سے ملیں گے۔

اِس سلسلہ میں اگر اہل سنت و جماعت کے چاروں مذاہب اور غیر اہل تقلید محدثین مفسرین وغیرہ سلف صالحین کی کتابوں میں موجود حوالہ جات کو تفصیل کے ساتھ نقل کیا جائے تو اس سے ایک علیحدہ دفتر بن سکتا ہے۔

خلاصہِ کلام:۔ درجنوں سے زیادہ صحابہ کرام ؓ، تابعین، تبع تابعین، آئمہ مجتہدین اور مفسرین ومحدثین اور شارحین حدیث سے بلاشک وتردد منقول اس روایت کو ناآشنایا غلط سمجھنا جہل محض کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ شاید اس فریق کے دماغ پر کچھ ایسے علماء اور ماحول کا اثر ہو جو اپنی کوتاہ بینی کی بناء پر حدیث شریف کی کچھ کتابوں میں ثقلین کی تفسیر کتاب وسنت کے ساتھ جو آئی ہوئی ہے، ان دونوں کے درمیان تطبیق کو سمجھنے سے قاصر رہنے کی بناء پر اسی کو اصل حدیث تصور کرکے اس کثیر الورود روایت کو ردی کی ٹوکری میں ڈالنے کی جسارت کررہے ہیں جو کسی طرح بھی ''اَفَتُؤۡمِنُوۡنَ بِبَعۡضِ الۡكِتٰبِ وَ تَكۡفُرُوۡنَ بِبَعۡضٍ'' (البقرہ، 85) سے مختلف نہیں ہے۔ اور اس روایت کو شیعہ مذہب قرار دے کر ٹھکرا دینا بھی جہالت ہے کیوں کہ شیعہ یا اہل سنت، اہل حدیث، شافعی، حنفی اور دیوبندی وبریلوی اختلافات کے ساتھ اس روایت کا قطعاً کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ تفریق محض جہل کی پیداوار ہے ورنہ یہ روایت بلاتخصیص مسلک کل مکاتبِ فکر کی کتب میں موجود ہے اور سب کے نزدیک قابل قبول وقابل عمل سمجھی گئی ہے۔ قابلِ عمل کیوں نہ ہو جبکہ آئمہ اہل بیت جملہ اہل اسلام کے نزدیک واجب التعظیم ہیں، مقتدئ اہل اسلام ہیں، نجوم ہدایت وکشتی نجات ہیں، جن کی تعلیمات کو مشعل راہ بنائے بغیر قرآن کو سمجھنا ممکن ہے نہ حدیث نبوی ﷺ کو، چاروں مذاہب اہل سنت کے آئمہ مجتہدین کبھی ان سے مستغنی ہوئے نہ اہل طریقت کے عرفاء کاملین ان کے بغیر کبھی فیض یاب ہوئے، نہ محدثین کرام نہ فقہاء اسلام۔ حقیقت یہ ہے کہ خلافت راشدہ کے (30) سالہ اسلامی دورِ حکومت کے بعد (600) سالوں تک خلافت کے نام پر سیاسی مقتدرہ پر بیٹھ کے حدود اللہ کی دھجیاں اُڑانے والے کج کلاہوں کے دستبرد

سے اگر اسلام کو بچایا تو ان ہی حضرات نے اور ان کے مکتب فکر سے فیض پانے والے خوش نصیبوں نے بچایا ہے۔ جس کے ثبوت کے لیے تاریخی حقائق کے علاوہ حضرت امام ابوحنیفہ نَوَّرَاللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف کا یہ شہرہ آفاق مقولہ کافی وشافی سند ودلیل ہے؛

"لَوْلَا السَّنَتَانِ لَھَلَکَ نُعْمَانُ"

یعنی اگر حضرت امام جعفر صادق کے درس صحبت میں دو سال میں نے نہ گزارے ہوتے تو جہالت کی ہلاکت میں گر جاتا۔

حضرت امام شافعی نَوَّرَاللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف نے فرمایا؛

آلُ النَّبِیِّ ذَرِیْعَتِی ۔۔۔ وَھُمْ اِلَیْہِ وَسِیْلَتِی

اَرْجُوْ بِھِمْ اُعْطٰی غَدًا ۔۔۔ بِیَدِی الْیَمِیْنِ صَحِیْفَتِی

یعنی خاندانِ نبوت کے آئمہ اطہار میرے لئے ذریعہ نجات ہیں اور رسول ﷺ تک پہنچنے کے لیے یہی میرے وسیلے ہیں۔ اُمید کرتا ہوں کہ ان کی اتباع کی برکت سے قیامت کے دن صحیفہ اعمال میرے سیدھے ہاتھ میں دیا جائے گا۔(۱)

شیعہ کی ضد میں حقائق سے منہ پھیرنے کی اس سے بدترین مثال اور کیا ہوسکتی ہے کہ دوزدہ آئمہ اہلِ نبوت جو تمام اہل اسلام کے متفقہ مقتدیٰ، آئمہ ہدیٰ وپیشوایانِ اسلام ہیں، جن کی امامت و پیشوائیت پر جملہ اہل اسلام نے تاریخ کے ہر دور میں فخر کیا، جن کے دامن اقدس کے ساتھ وابستگی میں ہدایت سمجھی، جن کے مکتبہ فکر کی تابعداری کو کشتی نوح کی طرح نجات دہندہ جانا، الغرض فرقہ خوارج ونواصب کے ماسوا تمام مکاتب فکر اہل اسلام نے جن کی تعلیمات کو اسلام کی حقیقی تفسیر کہہ کر قرآن وسنت کے بعد انہیں واجب الاتباع قرار دیا ان ہی کو ناآشنا، غیر مانوس اور غیر اہل سنت عقیدہ کہہ کر انجانے میں جملہ اہل اسلام کی مخالفت کی جارہی ہے۔

---

(۱) دیوان الشافعی، ص 55، مطبوعہ مصر۔

اگر عقل ہوتی تو ایسی جسارت کبھی نہ کرتے، اہل اسلام کے اسلاف کا مطالعہ ہوتا تو ایسے بے پر کی کبھی
اُڑاتے یا کم از کم خوارج ونواصب کی سب سے بڑی علامت وپہچان کا پتہ ہوتا تو خودکواس حوالہ سے ا
کی صف میں کبھی شامل نہ کرتے، سچ کہا گیا ہے؛

"اَلتَّعَصُّبُ اِذَاتَمَلَّکَ اَھْلَکَ"

یعنی تعصب جب کسی پر غالب ہوتا ہے تو اسے ہلاک کر دیتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مذہبی تعصب کے نتیجہ میں فرقے واریت کی سلگتی آگ کے شعلے جو بھڑک ر
ہیں۔ جو مذہبی وغیر مذہبی، ملکی، غیر ملکی خواص وعوام کو بے قرار کیے ہوئے ہیں اس کا اصل سبب اس قس
کا تعصب زدہ مذہبی طبقہ ہے جن کو حقیقت میں اپنے اسلاف کے عقائد وکردار کا کچھ علم ہے نہ مخالف
کے موقف کا، انسانی شرافت کا احساس ہے نہ صداقت کا، قابل رحم ہے مسلمانوں کا وہ معاشرہ جس
میں ایسے متعصب، نا اہل حضرات لوگوں کی مذہبی رہنمائی کر رہے ہوں۔

ایسوں سے متعلق ہی کہا گیا ہے۔

اِذَاکَانَ الْغُرَابُ دَلِیْلَ قَوْمٍ   سَیَھْدِیْھِمْ طَرِیْقَ الْھَالِکِیْنَا

یعنی کوا جس معاشرہ کا رہنما ہو تو وہ انہیں ہلاکت کی راہ پر ہی لے جائے گا۔

اہل سنت وجماعت کے مسلمہ امام فقہ حضرت برہان الدین صاحب ہدایہ نے بھی اس قسم مغلوب
التعصب نا اہل رہنماؤں سے متعلق فرمایا؛

فَسَادُ کَبِیْرٌ عَالِمٌ مُتَھَتِّکٌ   وَاَکْبَرُ مِنْہُ جَاھِلٌ مُتَنَسِّکٌ

ھُمَا فِتْنَۃٌ عَظِیْمَۃٌ لِمَنْ   بِھِمَا فِیْ دِیْنِہٖ یَتَنَسَّکُ

مذہبی اقدار کی دھجیاں اُڑانے والا عالم بڑا فساد ہے اور اُس سے بھی بڑا فساد مذہب کا وہ نادان دوست
ہے جو اُس کے ماحول سے اثر لیتا ہے۔(۱)

☆☆☆☆☆

(۱) تعلیم المتعلم، ص 5، مطبوعہ مصر۔

تعمیر مدرسہ یا گناہوں کا ڈھیر

کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ؛

1 ایک شخص نے دینی مدرسہ کے لیے اپنی زمین وقف کی ہے جبکہ اُس زمین اور میرے گھر کے درمیان اندازۂ بارہ گز کا فاصلہ ہے۔

2 اُس زمین اور میرے گونج کے درمیان اندازۂ دوفٹ کا پیدل راستہ ہے میرا یہ گونج دودھ کے لیے استعمال ہوتا ہے گھر کی خواتین کا اس میں آنا جانا ہوتا ہے۔

3 میری پانی کی ٹینکی بھی اس سے دوفٹ کے فاصلہ پر ہے گونج کی طرح اس پانی کی ٹینکی سے بھی خواتین کا واسطہ رہتا ہے۔

4 اُس کے ساتھ متصل میری کاشت کی زمین ہے اس میں بھی زنانوں کا آنا جانا ہوتا ہے۔ یہ دوفٹ گزرگاہ تقریباً پچاس گھرانوں کی گزرگاہ ہے۔

5 اس مدرسہ کے عملہ کی وجہ سے گونج ٹینکی اور پلاٹ (کاشت والی زمین) والے گھرانہ کی بے پردگی ہونے کے ساتھ ساتھ دیگر پچاس گھرانوں کے اس راستہ سے گزرنے والی عورتوں کی بھی بے پردگی ہوتی ہے۔

6 اس مدرسہ سے اندازۂ بیس گز کے فاصلہ پر اسماعیلیہ فرقہ کا جماعت خانہ بھی واقع ہے جو قدیم الایام سے آباد ہے اب اس مدرسہ کی تعمیر کی وجہ سے مذہبی مرکزوں کے ایک دوسرے کے نزدیک ہونے کی بنا پر آئندہ چل کر مذہبی تصادم ہونے کا مستقل خطرہ ہوسکتا ہے۔

7 میرے گھر کے نزدیک ہونے کی وجہ سے جب اُس مدرسہ میں بچوں کی تعلیم کا دور شروع ہوتا ہے اُس کے آواز و شور سے ہم لوگوں کو اپنے گھر میں اتنی تکلیف ہوتی ہے کہ ہم آپس میں بات بھی نہیں کر

سکتے ہیں اور اُس شور کی وجہ سے ہماری زندگی اجیرن ہوتی ہے خاص کر جب مہمان کی موجودگی
ہمارے لئے شدید تکلیف کا سامان ہوتا ہے۔

8 اس مدرسہ کا اپنا راستہ بھی نہیں ہے جو دو فٹ کی گزرگاہ ہے وہ بھی میری ملکیت ہے۔ جس کو میر
آباواجداد نے محض آس پاس کے گھروں کو بطور راستہ دیا ہوا تھا جس پر ہم بھی راضی ہیں۔ لیکن مدر
والے زبردستی سے ہماری رضامندی کے بغیر اس تنگ راستہ کو استعمال کرتے ہیں۔

9 اس مدرسہ کی جانب شمال میں متصلاً آب پاشی و آب نوشی کے لیے ایک چھوٹی سی نہر ہے۔ جس
نیچے رہنے والے لوگ پانی پیتے ہیں اور زمینوں کو سیراب کرتے ہیں اور اس نہر کے کنارہ پر اُن لوگوں
گزرگاہ تھی جو قدیم الایام سے اُن لوگوں کا راستہ تھا اب مدرسہ والوں نے اُس راستہ کو بھی مدرسہ میں
شامل کر کے راستہ کو زبردستی ختم کر دیا ہے۔ جس وجہ سے متعلقہ لوگوں کو بہت دور کا چکر کاٹ کر آنا جا
ہوتا ہے۔

10 اس مدرسہ کی زمین کے احاطہ میں میری مملوکہ سردوائی (سرد آب) کی زمین شامل ہے سردوائی
یہ زمین آج سے تقریباً پچاس سال قبل مدرسہ کے لیے زمین وقف کرنے والے شخص کے والد
رضاعت کے عوض میری والدہ کو دی تھی۔ جس پر میرے والد نے قبضہ و تصرف کر کے سردوائی تعمیر کی تھ
جو اندازۃً عرصہ پچاس سال تک ہمارے زیر تصرف رہا جس پر گواہ اب بھی موجود ہیں لیکن مدرسہ
لیے زمین دینے والا شخص نے میری عدم موجودگی میں میرے والد کی ضعیف العمری سے ناجائز فائ
اُٹھا کر اُس پر زبردستی قبضہ کر کے اپنی زمین میں شامل کر کے مدرسہ کو دیا ہے اب مدرسہ والوں نے میر
اُس سردوائی کی زمین پر مسجد تعمیر کر کے نمازیں شروع کی ہوئی ہیں۔

11 اس مدرسہ کی وجہ سے اپنے گھر کی بے پردگی، آواز اور شور کی تکلیف، قدیمی راستہ کی بندش کی عا
لوگوں کی تکلیف، سردوائی زمین پر ناجائز قبضہ کی وجہ سے ذہنی کوفت اور اس مدرسہ میں لڑکوں او
لڑکیوں، اجنبی استاذ و استانیوں کے اختلاط کی وجہ سے اپنے ماحول پر بُرا اثر پڑنے اور سنی اسماعیلی تصاد

کے آئندہ خطرات سے بچنے کی خاطر میں یہ قربانی بھی دینے کے لیے تیار ہوں کہ اس زمین جتنی دوسری زمین اس سے اچھی جگہ اور آبادی کے لیے تعلیمی فوائد کے حوالہ سے مفید جگہ دینے کے لیے تیار ہوں تاکہ دینی مدرسہ و مسجد بھی تعمیر ہو اور لوگوں کو بھی اس جگہ کی نسبت زیادہ فائدہ پہنچے اور ہم بھی مذکورہ مصائب سے محفوظ ہو سکیں، کیا ایسی صورت میں اس مدرسہ کو یہاں پر قائم کرنے کا کوئی جواز ہے؟ جبکہ اُس کی تعمیر بھی میری عدم موجودگی میں دھوکہ دے کر کی گئی ہے۔ اس مدرسہ کے لوگوں نے مجھے بدنام کرنے کے لیے مشہور کیا کہ دینی مدرسہ و مسجد بنانے نہیں دیتا لہٰذا ''مَنْ رَایٔ مِنْکُمْ مُنْکَرًا'' (الحدیث) سے استدلال کرکے میرے ساتھ سوشل بائیکاٹ کیا ہے۔ میرے مطلوبہ حل طلب سوالات کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے؛

کیا مذکورہ جگہ مسجد بنانا شریعت محمدی میں جائز ہے یا ناجائز؟

دینی مدرسہ و مسجد کی خاطر کسی مسلم کو مذکورہ اذیتیں پہنچانی جائز ہے یا ناجائز؟

میری والدہ کو رضاعت کے عوض دی گئی مذکورہ سر دوائی پر میرا حق ہے یا نہیں؟

کیا قدیم الایام سے موجود بر لب نہر لوگوں کی گزرگاہ کو مسجد و مدرسہ میں شامل کرکے اُن سب کو دور دراز کی راہ اختیار کرنے پر مجبور کرنا جائز ہے یا ناجائز؟

کیا ''مَنْ رَایٔ مِنْکُمْ مُنْکَرًا'' (حدیث) سے استدلال کرکے مجھے بدنام کرنا اور میرے خلاف سوشل بائیکاٹ کرنا جائز ہے یا ناجائز؟

کسی ایسی جگہ میں مسجد و مدرسہ بنانا جائز ہے؟ جس میں پہلے سے اسمٰعیلیہ فرقہ کا مرکز موجود ہے جس کی وجہ سے مستقبل قریب یا بعید میں ان دونوں مراکز کی وجہ سے فریقین کے مابین مذہبی تصادم و فتنہ انگیزی اُٹھنے کا اندیشہ ہو خاص کر ایسے حالات میں جب کہ اس مسجد و مدرسہ کے لیے ہر لحاظ سے بہتر محل وقوع دوسری جگہ موجود ہو لیکن مناسب جگہ کی بجائے اس جائے فتنہ پر بضد رہنے کا جواز ہے یا نہیں؟

اِس سوال نامہ میں جو تفصیلات میں نے لکھ دی ہیں ان کے متعلق اللہ تعالیٰ کو حاضر و ناظر جان کر اشھد

پڑھ کر یقین دلاتا ہوں کہ میری ایک بات بھی خلافِ واقعہ نہیں ہے۔

میں چاہتا ہوں کہ مسجد و مدرسہ بھی آباد ہو اور اہل علاقہ کو بھی علمی و مذہبی فائدہ پہنچے اس کے ساتھ خاندان بھی مذکورہ اذیتوں، تکلیفوں اور مصیبتوں سے محفوظ ہو جائے اور اہل علاقہ کا راستہ بھی بند نہ اس لیے میں مسلمان ہونے کی حیثیت سے یہ چاہتا ہوں کہ اللہ کے دین اور رسول اللہ ﷺ کی شریعت میں جو جائز ہو وہ ہمیں بتا دیا جائے تا کہ ہم اُس پر عمل کریں۔

میرا ایمان ہے کہ اگر شریعت کا فتویٰ میرے خلاف ہوتا ہے تب بھی میں بطیب خاطر اُسے تسلیم کر خانہ بدوش ہو جاؤں گا کیوں کہ اس جگہ پر مدرسہ ہونے سے ہماری زندگی اجیرن ہو جاتی ہے ہم اپنا وہیں پر قائم نہیں رکھ سکتے ہیں۔

لہٰذا اِن سوالات کی بابت شریعت کا جو فیصلہ ہو وہی قرآن وحدیث اور فقہ حنفی کے حوالہ سے ہم پر وا کیا جائے۔ ہم اُمید کرتے ہیں کہ ماہنامہ آوازِ حق میں ہمارے ان سوالات کا شرعی جواب شائع کر صحیح معنی میں آوازِ حق ہونے کا ثبوت فراہم کیا جائے گا۔

ہمیں یاد ہے کہ اس سے قبل بھی ماہنامہ آوازِ حق نے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل شائع کر کے عوام کے ساتھ حکومت کی بھی جائز رہنمائی کی ہے۔ لہٰذا مہربانی کر کے ہمارے اِن سوالات سے متعلق جو بھی شرعی فتویٰ ہو اُسے آوازِ حق میں شائع کیا جائے۔

السائل......شیر محمد تورکھو چترال

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

جواب:۔ اس سوال نامہ میں جو تفصیلات بیان کی گئیں ہیں اُن کی صحت کی صورت میں مذکورہ مدرسہ مسجد کی تعمیر کو اللہ کے دین میں اور رسول اللہ ﷺ کی شریعت مقدسہ میں دنیا کا کوئی دین دار مفتی و عالم جائز نہیں کہہ سکتا۔ اس کے ناجائز ہونے کے لیے یہی ایک وجہ بھی کافی تھی کہ اُس متنازعہ زمین کی سردوائی والی جگہ وحصہ حق رضاعت کے سلسلہ میں کسی اور کی ملکیت ہے جس پر ناجائز طریقہ سے ظلماً

قبضہ کر کے وقف کیا جا رہا ہے جبکہ حق غیر، مشکوک اور غیر یقینی ملکیت کا وقف کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ اسلامی احکام کی روشنی میں فی سبیل اللہ وقف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے کسی یقینی ملک کو اللہ کی رضا کے لیے اپنی ملکیت سے نکال کر اِس طرح معلق کرنا ہوتا ہے کہ اُس کا مالک اللہ کے سوا اور کوئی نہیں ہوتا اور اُس پر تصرف کا حق قاضی کی طرف سے کسی کے سپرد ہو جانے کے بعد کسی اور کے حقوق و ملکیت کے شکوک و شبہات سے مکمل پاک ہونا ضروری ہے۔ جیسے فقہ حنفی کی ظاہر الروایت کی یہ عبارت کنز الدقائق، ہدایہ وغیرہ اکثر کتب فقہ میں لکھی ہوئی موجود ہے ''وَلَا یَتِمُّ حَتّٰی یُقْبَضَ وَیُفْرَضَ'' سائل ہٰذا کے بیان حلفی سے بھی قطع نظر کر کے اگر فرض کر لیا جائے کہ سردوائی والی جگہ اُس کی والدہ کی ملکیت نہیں ہے تو پھر بھی پچاس سال تک اُس کا اِس پر مالکانہ تصرّف کرنا جس پر گواہوں کی موجودگی اور مدّعی کا قسم اُٹھانے کے لیے تیار ہونا یہ سب کچھ مل کر وقف کرنے والے کی ملکیت کو مشکوک بنا دیتے ہیں اور ملکیت میں شک و تردّد یا عدم یقین کی صورت میں وقف جائز نہیں ہو سکتا جب وقف کرنا درست نہیں ہے تو پھر اُس پر بنائے جانے والی مسجد بھی شرعی مسجد نہیں ہوگی اور اُس پر پڑھی جانے والی نمازوں کو بھی مسجد کا ثواب نصیب نہیں ہو سکتا۔ ایسے ہی شک پیدا کرنے والی باتوں کو خلاف حقیقت، جھوٹ، اشتباہ یا نا قابل توجہ سمجھ کر اُن سے صرف نظر کرنے کو خلاف تقویٰ و منافی احتیاط قرار دیتے ہوئے اللہ کے حبیب نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ نے فرمایا؛

''کَیْفَ وَقَدْ قِیْلَ''(۱)

اِس حدیث شریف کا پس منظر یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے ایک صحابی (حضرت عقبہ ابن الحارث) نے ابی اھاب ابن عزیز کی بیٹی کے ساتھ نکاح کیا ابھی رخصتی نہیں ہوئی تھی کہ ایک عورت نے آ کر عقبہ ابن الحارث کو کہا کہ جس لڑکی کے ساتھ تو نے نکاح کیا ہے وہ تیری رضائی بہن ہے میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔

---

(۱) بخاری شریف، ج 1،ص 19،باب الرحلۃ فی المسئلۃ النازلۃ۔

یہ بات سن کر اُن کے پاؤں کے نیچے سے زمین نکل گئی تو عقبہ ابن الحارث نے اپنے حالات و یقین
مطابق یہ کہا کہ ہمیں تیری اس بات پر کوئی یقین ہے نہ خبر تیرے سوا دونوں خاندانوں کا کوئی فرد بش
نہیں کہتا ہم تیرے کہنے پر کس طرح عمل کریں یہ کہہ کر پریشانی کے عالم میں چل کر آنحضرت ﷺ
بارگاہ میں حاضر ہوا اور صورت حال بیان کی تو سرور کونین نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ نے فرمایا؛

''کَیفَ وَقَدْ قِیلَ''

یعنی نکاح کے منافی خبر کی موجودگی میں ایسا کرنا تقویٰ و احتیاط کے خلاف ہے۔

اِس حدیث کو سلف صالحین نے بنیاد بنا کر ہر اُس تصرف و عمل سے بچنے کا حکم دیا ہے جس میں جانب
مخالف کی طرف سے کوئی بات موجود ہو اور ایسے ہی مواقع پر فقہاء کرام نے بھی اپنی کتابوں میں ''کَیفَ
وَقَدْ قِیلَ'' کا فرمان عالی شان استعمال کیا ہے۔

سوال نامہ ہذا میں مذکور سردوائی مسجد و مدرسہ کے لیے وقف کرنے کا مسئلہ اس سے بھی زیادہ باعث
شک و تردّد ہے کیوں کہ جانب مخالف کا پچاس سال تک اُس پر مالکانہ تصرف کرنے کا دعویٰ ہے
گواہوں کی موجودگی ہے، حقِ رضاعت کے عوض دی گئی اِس زمین پر وقف کرنے والے کا ناجائز قبضہ
جمانے کی حجت آرائی ہے اور پھر سب سے بڑھ کر یہ کہ اس پر حلفیہ بیان اور اَشہد کے ساتھ قسم کی تیاری
و اظہار یقین و جزم ہے۔ ایسے میں شریعت مقدسہ کی روشنی میں کسی بھی متقی محتاط مسلمان کو روا نہیں ہے
کہ ایسی مشکوک اور غیر یقینی زمین کو وقف کر کے خدا اور رسول کو دھوکہ دیں خاص کر ایسے حالات میں
جبکہ یہ وقف اپنی جگہ ناجائز ہونے کے باوجود اُس پر تعمیر ہونے والی مسجد سے مذکورہ فتنوں کے جنم پانے
کی راہ ہموار ہو رہی ہو۔ مسجد جیسی جائے امن کے نام پر غیر شرعی حرکات کا ارتکاب کیا جا رہا ہو، آئندہ
چل کر سنی اسماعیلی فرقہ واریت کی آگ سلگانے کا خطرہ ہو اور اہل علاقہ کے لیے مشکلات پیدا کی
جا رہی ہو دُنیا کا کوئی بھی مفتی اس وقف کو جائز اور اُس پر تعمیر ہونے والی مسجد کو خانہ خدا و مسجد شرعی قرار
دینے کی جراُت نہیں کر سکتا۔

اس کے علاوہ قریب کے گھر، گونج، پلاٹ اور پانی کی ٹینکی وغیرہ کے حوالہ سے مسلم عورتوں کی بے پردگی کا خطرہ اور مدرسہ میں پڑھنے والوں کے آواز وشور کی وجہ سے مذکورہ گھر والوں کو تکلیف پہنچنا، اُن کے آرام میں خلل آنا اور اُن کے مہمانوں کے لیے بے آرامی کا سبب بننا اِن میں سے ہر ایک انفرادی طور پر بھی مذکورہ جگہ پر تعمیر مسجد و مدرسہ کے ناجائز ہونے کی شرعی وجوہ و دلائل ہیں چہ جائے کہ اِن سب کا اکٹھا اس کے عدم جواز کی دلیل نہ بنے، بنظر انصاف دیکھنے سے یہی معلوم ہو رہا ہے کہ اِن وجوہ میں سے ہر ایک متعلقہ مسلمانوں کے لیے ضرر بیّن واذیّت لاینحل ہے جس کے متعلق نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ کی صحیح حدیث موجود ہے؛

"لَاضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ" (۱)

یعنی اسلام میں کسی کو انفرادی طور پر ضرر پہنچانے کی اجازت ہو سکتی ہے نہ اجتماعی طور پر۔

فتاویٰ درالمختار کتاب القضاء میں ہے؛

"لَا يُمْنَعُ الشَّخْصُ مِنْ تَصَرُّفِهِ فِي مِلْكِهِ اِلَّا اِذَا كَانَ الضَّرَرُ بَيِّنًا" (۲)

یعنی کسی بھی شخص کو اپنے ملک میں تصرف کرنے سے منع نہیں کیا جا سکتا مگر ایسا تصرف کرنے سے منع کیا جائے گا جب دوسروں کے حق میں اُس کا ضرر واضح ہو۔

اہل انصاف کو غور کرنا چاہئے کہ ہمسایوں کی بے پردگی، گھر میں بے آرامی، مہمانوں کی بے اطمینانی، فرقہ وارانہ تصادم وفتنہ برپا ہونے کے خطرہ اور مسلمانوں کی قدیم الایام سے گزرگاہ کی بندش کر کے اُنہیں دور دراز کی راہ سے گزرنے پر مجبور کرنے جیسے مفاسد ونقصانات اور اَذیّت وضرر جس تعمیر کی وجہ سے اکٹھے لازم آتے ہوں تو پھر اس سے بڑھ کر واضح ضرر اور کیا ہو سکتا ہے۔ اللہ کے دین میں اور رسول

---

(۱) ۱۔ سنن ابن ماجہ شریف کتاب الاحکام، باب من بنیٰ فی حقہ ما یضُرُّ بجارِہ، مطبوعہ ایچ ایم سعید کراچی، صفحہ 170۔

۲۔ مسند امام احمد ابن حنبل، ج 1، ص 105، مطبوعہ بیروت۔

(۲) فتاویٰ درالمختار، ج 1، ص 85، مطبوعہ مجتبائی دھلی، کتاب القضاء۔

اللہ ﷺ کی شریعت میں ایسی جگہ مدرسہ ومسجد تعمیر کرنے کی ہرگز اجازت نہیں ہوسکتی جو اس قسم فتنوں کو
دے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا؛

''اَلْفِتْنَةُ نَائِمَةٌ لَعَنَ اللّٰهُ مَنْ اَيْقَظَهَا''(۱)

یعنی فتنہ سویا ہوا ضرر ہے اُس پر اللہ کی لعنت ہو جس نے اُسے اُٹھایا۔

فقہاء کرام نے حدیث ''لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ'' کے مصداق کے لیے جس واضح ضرر کو معیار قرار د
ہے یہاں پر لازم آنے والے مذکورہ مفاسد سب کے سب اُس پر صادق آتے ہیں ایسے میں دُنیا
کون سا مفتی یا کون سا قانون مسجد و مدرسہ کے مقدس ناموں کی آڑ میں اِن مفاسد اور ضرر بیّنہ کو جا
قرار دینے کی جرات کرسکتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ فرمارہا ہے۔

''وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ''(۲)

یعنی ضرر رسانی وفتنہ انگیزی قتل سے بھی بڑھ کر خطرناک ہے۔

فتاویٰ بحر الرائق میں ہے؛

''اِنَّ الضَّرَرَ اِنْ كَانَ فَاحِشًا يُمْنَعُ''(۳)

یعنی اگر کوئی شخص اپنے ملک میں اس طرح کا تصرف کرے کہ اُس سے دوسروں کو واضح ضرر
پہنچے تو اسے ایسا کرنے سے منع کیا جائیگا۔

یہاں تک سوال 1، 2، 3، 4 اور 6 کا شرعی جواب واضح ہوگیا اُمید کرتا ہوں کہ اہل علم حضرات کو یہ
اجمالی جواب بصیرت قلبی کا سامان فراہم کرے گا۔ اس کے علاوہ سوال نمبر 3 کا جواب یہ ہے کہ جس

---

(۱) ۱۔ جامع الصغیر شریف، ج2، ص370، مطبوعہ بیروت۔

۲۔ کشف الخفاء شریف، ج2، ص77، مطبوعہ بیروت۔

(۲) البقرہ، 191۔

(۳) فتاویٰ بحر الرائق، کتاب القضاء، ج7، ص33، مطبوعہ مصر۔

عورت کو یہ جگہ بطور سر دوائی غیر دیئے جانے اور پچاس سال تک اُس پر سر دوائی بنا کر مالکانہ تصرف کرنے اور حق رضاعت کے عوض میں دینے جیسے دعاوی کا شرعی ثبوت اس سوال نامہ میں لکھے ہوئے بیان کے مطابق اگر موجود ہو تو یقیناً اُس عورت کا اور اُس کے ورثاء کا حق اُس پر ثابت ہوگا ورنہ نہیں واللہ اعلم۔

لیکن اس قسم کے دعویٰ کی موجودگی میں اُسے کسی مدرسہ و مسجد کے لیے وقف کرنا کسی طرح بھی جائز نہیں ہے کیوں کہ وقف کی جانے والی جائیداد کا ہر طرح کے شک وتردد اور قیل وقال سے پاک ہونا ضروری ہے اور مدرسہ و مسجد والے باوجود فریقین کی طرف سے اِن متضاد دعوؤں کے اگر اُس پر عمارت تعمیر کر کے قبضہ جماتے ہیں تو حدیث شریف کے مطابق دوذخ میں اپنے لئے ٹھکانہ بناتے ہیں اللہ کے حبیب نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ نے فرمایا؛

''مَنْ اَخَذَمِنَ الْاَرْضِ شَیْأً بِغَیْرِ حَقِّہٖ خُسِفَ بِہٖ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ اِلٰی سَبْعِ اَرْضِیْنَ''(۱)

یعنی اگر کسی نے کچھ زمین ناحق لے کر استعمال کی تو قیامت کے دن اُسے سات زمینوں تک دھنسیا جائے گا۔

دینِ اسلام کے ایسے بدنام ٹھیکہ داروں کو جب اس قسم کی ناقابل تصور سزا ملے گی تو یہ مسجد و مدرسہ، یہ پڑھنا، پڑھانا اور تعلیم قرآن کی روپ میں خلق خدا پر رعب جمانے جیسے کوئی گر اُس عادل احکم الحاکمین کی گرفت سے اُنہیں نہیں بچا سکے گا اِس لیے علماء کرام حضرات کو خاص کر مساجد و مدارس کے ساتھ منسلک اصحاب جبہ و دستار حضرات کو پھونک پھونک کر قدم اُٹھانا چاہیے کیوں کہ دین اسلام کے حوالہ سے سب سے بڑی ذمہ داری ان ہی پر عائد ہوتی ہے۔(وَاللّٰہُ اَعْلَمُ)

سوال نمبر 5 کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث کا تعلق اسلامی تبلیغ کے شعبہ نہی عن المنکر سے ہے۔ اپنے حقوق کے طلب کرنے یا مظالم کے خلاف احتجاج و فریاد کرنے والوں کے ساتھ اس کا کوئی تعلق

(۱) بخاری شریف، ج 1، ص 332، ابواب المظالم باب اثم من ظلم شیأً من الارضِ۔

نہیں ہے لہٰذا کسی فریادی مسلمان کے ساتھ سوشل بائیکاٹ جیسے حرام کاری کے جواز پر اس سے استدلا
کرنا حضرت مولیٰ علی کَرَّمَ اللّٰہُ وَجْهَهُ الْكَرِيْم کے فرمان ''كَلِمَةُ حَقٍّ اُرِيْدَ بِهَا الْبَاطِلُ'' سے مختلف
نہیں ہے فرق صرف اتنا ہے کہ حضرت مولیٰ علی نے آج سے چودہ سو سال (1400) قبل قرآ
وحدیث سے غلط استدلال کرنے والے خوارج کے متعلق یہ ارشاد فرمایا تھا جبکہ اب اس کا انطباق
ہمارے اپنے ہی نادان مسلمان بھائیوں پر ہو رہا ہے۔ اِس قسم کے غلط استدلال کر کے خلق خدا کو گمرا
کرنے والے حضرات کو چاہئے کہ توبہ کر کے اصلاح احوال کی طرف متوجہ ہوں۔

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ وَعِلْمُهٗ اَكْمَلُ وَاَتَمُّ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى خَيْرِ خَلْقِهٖ وَمَظْهَرِ لُطْفِهٖ وَاٰلِهِ الطَّيِّبِيْنَ
الطَّاهِرِيْنَ وَصَحَابَتِهٖ اَجْمَعِيْنَ

حَرَّرَهُ الْعَبْدُ الضَّعِيْفُ...... پیر محمد چشتی

21/5/2003

☆☆☆☆☆

نمازِ جنازہ کی دعائیں اور تاریخ

ماہنامہ آوازِ حق پشاور میں ملی مسائل کا تحقیقی فتاویٰ شائع ہونے کو دیکھ کر ہمیں بھی اُمید پیدا ہوئی کہ ہمارے مندرجہ مسائل کا بھی تسلی بخش شرعی جواب شائع کیا جا سکتا ہے؛

مسئلہ نمبر 1:۔ بعض علماء کرام نماز جنازہ پڑھاتے ہوئے زیادہ وقت لگاتے ہیں جبکہ بعض مختصر وقت لیتے ہیں پوچھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ وقت لینے والے حضرات نماز جنازہ کی مشہور دعا کے علاوہ بھی کچھ مسنون دعائیں پڑھتے ہیں۔ اگر یہ بات سچ ہے تو پھر بتایا جائے کہ وہ کونسی دعائیں ہیں؟ اُن کا ثبوت حدیث کی کونسی کتابوں میں آیا ہے؟

مسئلہ نمبر 2:۔ مسلم سکالرز و مصنفین نے نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ وغیرہ جیسے اسلامی احکام کی تاریخ اپنی کتابوں میں بیان کی ہوئی ہیں کہ فلاں حکم فلان سن اور فلاں مہینے میں نازل ہوا ہے جبکہ نمازِ جنازہ کے فرض ہونے کی تاریخ کسی نے بھی نہیں لکھی ہے۔ مہربانی کر کے بتایا جائے کہ یہ حکم ہجرت سے پہلے نازل ہوا یا ہجرت کے بعد اور کس سن و مہینہ میں نازل ہوا ہے؟

جواب کا منتظر: مولانا محمد سراج موردیر تحصیل ملکو ضلع چترال، 20/12/2004

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ نماز جنازہ پڑھانے والے جو امام حضرات مشہور دعا کے ساتھ دوسری دُعائیں پڑھنے کی وجہ سے زیادہ وقت لیتے ہیں اُن کا یہ عمل سنتِ نبوی ﷺ کے مطابق ہے۔ کیوں کہ اللہ کے حبیب رحمت عالم ﷺ نے مختلف اوقات میں اور مختلف جنازوں پر مختلف قسم کی دعائیں پڑھی ہیں۔ مثال کے طور پر امام مسلم نے اپنی سند کے مطابق حضرت عوف ابن مالک الاشجعی ص کی روایت سے تخریج کی ہے کہ سرور کائنات رحمت عالم ﷺ نے ایک متوفی صحابی کی نمازِ جنازہ پر یہ دُعا پڑھی؛

''اَللّٰھُمَّ اغْفِرْہُ وَارْحَمْہُ وَعَافِہٖ وَاعْفُ عَنْہُ وَوَسِّعْ مُدْخَلَہٗ وَاغْسِلْہُ بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ وَنَقِّہٖ مِنَ الْخَطَایَا کَمَا نَقَّیْتَ الثَّوْبَ الْاَبْیَضَ مِنَ الدَّنَسِ وَاَبْدِلْہُ دَارًا خَیْرًا مِنْ دَارِہٖ وَاَھْلًا خَیْرًا مِّنْ اَھْلِہٖ وَاَدْخِلْہُ الْجَنَّۃَ وَاَعِذْہُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْ فِتْنَۃِ الْقَبْرِ وَعَذَابِ النَّارِ''(۱)

اور امام حاکم نے المستدرک علی الصحیحین میں اپنی سند کے مطابق حضرت ابن عباس رض کی روایت سے تخریج کی ہے کہ آن سرورِ عالم ﷺ نے ایک اور صحابی کی نمازِ جنازہ پر مندرجہ ذیل دُعا پڑھی ہے؛

''اَللّٰھُمَّ عَبْدُکَ ابْنُ اُمَّتِکَ یَشْھَدُ اَنْ لَّا اِلٰہَ اِلَّا اَنْتَ لَاشَرِیْکَ لَکَ وَیَشْھَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُکَ وَرَسُوْلُکَ اَصْبَحَ فَقِیْرًا اِلٰی رَحْمَتِکَ وَاَصْبَحْتَ غَنِیًّا عَنْ عَذَابِہٖ تَخَلّٰی مِنَ الدُّنْیَا وَاَھْلِھَا اِنْ کَانَ زَاکِیًا فَزَکِّہٖ وَاِنْ کَانَ مُخْطِئًا فَاغْفِرْ لَہٗ اَللّٰھُمَّ لَاتَحْرِمْنَا اَجْرَہٗ وَلَا تُضِلَّنَا بَعْدَہٗ''(۲)

اور محدث علی المتقی نے اپنی سند کے مطابق حضرت مولیٰ علی کرم اللہ وجہہ الکریم کی روایت سے تخریج فرمائی ہے کہ سید عالم ﷺ نے ایک اور صحابی کے جنازہ پر یہ دُعا پڑھی ہے؛

''اَللّٰھُمَّ ھٰذَا عَبْدُکَ وَابْنُ اُمَّتِکَ مَاضٍ فِیْہِ حُکْمُکَ خَلَقْتَہٗ وَلَمْ یَکُ شَیْئًا مَذْکُوْرًا، نَزَلَ بِکَ وَاَنْتَ خَیْرُ مَنْزُوْلٍ بِہٖ اَللّٰھُمَّ لَقِّنْہُ حُجَّتَہٗ وَاَلْحِقْہُ بِنَبِیِّہٖ مُحَمَّدٍ ﷺ وَثَبِّتْہُ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فَاِنَّہٗ افْتَقَرَ اِلَیْکَ وَاسْتَغْنَیْتَ عَنْہُ کَانَ یَشْھَدُ اَنْ لَّا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ فَاغْفِرْ لَہٗ وَارْحَمْہُ وَلَاتَحْرِمْنَا اَجْرَہٗ وَلَا تَفْتِنَّا بَعْدَہٗ اَللّٰھُمَّ اِنْ کَانَ زَاکِیًا فَزَکِّہٖ وَاِنْ کَانَ خَاطِئًا فَاغْفِرْ لَہٗ''(۳)

---

(۱) مسلم شریف، کتاب الجنائز، ج1، ص311۔

(۲) مستدرك، کتاب الجنائز، ج1، ص359۔

(۲) کنز العمال، کتاب الجنائز، ج15، ص718۔

الغرض سیدِ عالم ﷺ اس حوالہ سے کسی خاص دُعا کے پڑھنے کے پابند نہیں تھے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُنہیں اس کے سوا کسی اور خاص دُعا کو پڑھنے کا پابند نہیں کیا گیا تھا کہ میّت کے لیے استغفار کرے، بخشش کی دُعا کریں اور بطورِ شفاعت بخشش کا سوال کرنے کے ساتھ ترقی درجات کی بھی التجا کرے چاہے جن مناسب الفاظ میں بھی ہو۔ اِس کا فطری تقاضا بھی یہی تھا کہ صلوٰۃِ جنازہ کے اس نصب العین کو پیش نظر رکھ کر اللہ کے حبیب ﷺ مختلف حالات کے حامل اموات کے جنازوں پر اُن کے مناسب حال مختلف دُعائیں پڑھتے۔ اِس کا ایک فلسفہ یہ بھی ہے کہ نماز جنازہ من وجہٍ صلوٰۃ ہے اور من وجہٍ دعا ہے یا یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مطلق صلوٰۃ بھی نہیں ہے اور مطلق دعا بھی نہیں ہے کیوں کہ مطلق دعا کے لیے طہارت بدن، طہارت مکان ولباس شرط نہیں ہیں اور رُو بقبلہ ہونا، باوضو ہونا بھی ضروری نہیں ہے جبکہ صلوٰۃ جنازہ کے لیے یہ سب ضروری ہیں اور مطلق صلوٰۃ اِس لیے نہیں ہے کہ اُس کے لیے رکوع وسجود اور قرأت وقعود جیسے ضروری ارکان موجود نہیں ہیں، ایسے میں صلوٰۃ جنازہ کی حیثیت مطلق صلوٰۃ اور مطلق دعا کے مابین برزخ ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور من وجہٍ صلوٰۃ، من وجہٍ دعا ہونے کی اِس بینَ بین وبرزخی کیفیت کا فطری تقاضا ایسا ہی ہونا تھا کہ مطلق صلوٰۃ جیسے خشوع وانکساری کے ساتھ قبلہ کی طرف متوجہ ہوکر استغفار وشفاعت کی حالت میں مناسب حال دُعا پڑھنے کے حوالہ سے اختیار مند ہوتے۔ جیسے مطلق صلوٰۃ کی صحت کے لیے مطلق قرأت القرآن کا ہونا فرض ہے ویسے ہی صلوٰۃ جنازہ کی صحت کے لیے میت کے لیے استغفار وشفاعت پر مشتمل دعا کا ہونا فرض ہے چاہے اُس کے الفاظ اللہ کے حبیب رحمتِ عالم ﷺ اپنی حکیمانہ نگاہ بصیرت کے مطابق جیسے بھی اختیار فرمائیں۔
یہ ہوا نمازِ جنازہ میں سرورِ کائنات رحمتِ عالم ﷺ سے مختلف اموات پر مختلف اوقات میں مختلف دُعائیں پڑھنے کا بنیادی فلسفہ جس کے بعد افرادِ اُمت سیدِ عالم ﷺ سے ثابت شدہ اِن دُعاؤں میں سے جسے بھی اختیار کریں جائز ہوگا لیکن اتنی بات ضروری ہے کہ جیسے مطلق صلوٰۃ کی صحت کے لیے اللہ کے حبیب رحمتِ عالم ﷺ نے کتاب اللہ سے مطلق القرأت کو ناگزیر قرار دیا ہے ویسے ہی اُمت کے

لیے نمازِ جنازہ کی صحت کے لیے اُن دُعاؤں میں سے کسی کو بھی پڑھنا ضروری قرار دیا ہے
سرورِ کائنات رحمت عالم ﷺ سے ثابت ہیں جیسے مرفوع حدیث ''صَلُّوا کَمَا رَأَیتُمُونِی اُصَلِّی
یعنی ایسے نماز پڑھا کرو جیسے مجھے نماز پڑھتے دیکھا ہے۔ کا تقاضا ہے کیوں کہ یہ حدیث مایطلق علیہ
الصلوٰۃ کی جملہ انواع کو شامل ہے، چاہے نماز پنجگانہ ہو یا نماز عیدین، نفل ہو یا نماز جنازہ۔

نیز کیفیت صلوٰۃ کو شامل ہونے کی طرح قرأت صلوٰۃ کو بھی شامل ہے تو ظاہر ہے کہ سید عالم ﷺ
مطلق صلوٰۃ کی تمام اقسام وانواع میں بطور قرأت صرف اور صرف قرآن شریف پڑھنا ہی ثابت ہے
جبکہ صلوٰۃ جنازہ میں مختلف دعاؤں کے پڑھنے کا ثبوت ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ بعض اموات کی نم
جنازہ پر سید عالم ﷺ کا قرآن شریف کی کچھ آیات وسورۃ فاتحہ پڑھنے کا ثبوت بھی بطور ثناء الٰہی اقتد
بستہ سید الانام ﷺ کی نیت سے پڑھے تو عین کار ثواب ہوگا لیکن دعاؤں میں سید عالم ﷺ سے ثابت
دعاؤں کو چھوڑ کر اپنی طرف سے کچھ اور پڑھنے کا جواز نہیں ہے کیوں کہ ایسا کرنا فرمان نبوی ''صَلُّو
کَمَا رَأَیتُمُونِی اُصَلِّی'' کے امر وجوبی کی مخالفت ہونے کی بنا پر بالیقین ناجائز وممنوع ہے۔

باقی رہا یہ مسئلہ کہ مذکورہ تین دعاؤں اور صلوٰۃ جنازہ کی بروایت حضرت ابو ہریرہ ص مشہور ومعروف دع
کے علاوہ کون کون سی دعائیں ثابت ہیں تو اِس کا جواب یہ ہے کہ اِن چاروں کے علاوہ نو دعائیں سید
عالم ﷺ سے اور بھی ثابت ہیں جو صحت عند الفقہاء کے معیار کے عین مطابق قابل عمل ہونے کی بنا پ
اُن میں سے جسے بھی پڑھا جائے گا نماز جنازہ کا مقصد ادا ہو جائے گا، سنتِ نبوی ﷺ پر عمل کرنے ک
ثواب مل جائے گا اور دعا کے حوالہ سے نماز جنازہ کا فریضہ انجام پائے گا۔ فقہ حنفی پر روز اول سے لے کر
ابتک کی لکھی گئی تمام کتب فتاویٰ سے زیادہ ضخیم، زیادہ جامع اور زیادہ مفید ذخیرۂ علم فتاویٰ رضویہ کی
جلد 9، صفحہ 210 تا صفحہ 221 پر سرورِ کائنات رحمتِ عالم ﷺ سے ثابت اِن تیرہ (13) مختلف
دعاؤں کی پوری تفصیل بمع تخریج وترجمہ بیان فرمائی گئی ہے، جو بالترتیب مندرجہ ذیل ہیں؛

''اَللّٰھُمَّ اغفِرلِحَیِّنَاوَ مَیِّتِنَاوَ شَاھِدِنَاوَ غَائِبِنَاوَ صَغِیرِنَاوَ کَبِیرِنَاوَ ذَکَرِنَاوَ اُنثٰنَا

اَللّٰھُمَّ مَنْ اَحْیَیْتَہٗ مِنَّا فَاَحْیِہٖ عَلَی الْاِسْلَامِ وَمَنْ تَوَفَّیْتَہٗ مِنَّا فَتَوَفَّہٗ عَلَی الْاِیْمَانِ اَللّٰھُمَّ لَاتَحْرِمْنَا اَجْرَہٗ وَلَا تَفْتِنَا بَعْدَہٗ''۔

''اَللّٰھُمَّ اغْفِرْہُ وَارْحَمْہُ وَعَافِہٖ وَاعْفُ عَنْہُ وَوَسِّعْ مُدْخَلَہٗ وَاغْسِلْہُ بِالْمَاءِ وَ الثَّلْجِ وَالْبَرَدِ وَنَقِّہٖ مِنَ الْخَطَایَا کَمَا نَقَّیْتَ الثَّوْبَ الْاَبْیَضَ مِنَ الدَّنَسِ وَاَبْدِلْہُ دَارًا خَیْرًا مِنْ دَارِہٖ وَاَھْلًا خَیْرًا مِّنْ اَھْلِہٖ وَاَدْخِلْہُ الْجَنَّۃَ وَاَعِذْہُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ مِن فِتْنَۃِ الْقَبْرِ وَعَذَابَ النَّارِ''۔

''اَللّٰھُمَّ عَبْدُکَ ابْنُ اُمَّتِکَ یَشْھَدُ اَنْ لَّا اِلٰہَ اِلَّا اَنْتَ لَاشَرِیْکَ لَکَ وَ یَشْھَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُکَ رَسُوْلُکَ اَصْبَحَ فَقِیْرًا اِلٰی رَحْمَتِکَ وَ اَصْبَحْتَ غَنِیًّا عَنْ عَذَابِہٖ تَخَلّٰی مِنَ الدُّنْیَا وَاَھْلِھَا اِنْ کَانَ زَاکِیًا فَزَکِّہٖ وَاِنْ کَانَ مُخْطِئًا فَاغْفِرْلَہٗ اَللّٰھُمَّ لَا تَحْرِمْنَا اَجْرَہٗ وَلَا تُضِلَّنَا بَعْدَہٗ''۔

''اَللّٰھُمَّ ھٰذَا عَبْدُکَ وَابْنُ اُمَّتِکَ مَاضٍ فِیْہٖ حُکْمُکَ خَلَقْتَہٗ وَلَمْ یَکُ شَیْئًا مَذْکُوْرًا، نَزَلَ بِکَ وَاَنْتَ خَیْرُ مَنْزُوْلٍ بِہٖ اَللّٰھُمَّ لَقِّنْہُ حُجَّتَہٗ وَاَلْحِقْہُ بِنَبِیِّہٖ مُحَمَّدٍ ﷺ وَثَبِّتْہُ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فَاِنَّہٗ افْتَقَرَ اِلَیْکَ وَاسْتَغْنَیْتَ عَنْہُ کَانَ یَشْھَدُ اَنْ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ فَاغْفِرْلَہٗ وَارْحَمْہُ وَلَاتَحْرِمْنَا اَجْرَہٗ وَلَا تَفْتِنَا بَعْدَہٗ اَللّٰھُمَّ اِنْ کَانَ زَاکِیًا فَزَکِّہٖ وَاِنْ کَانَ خَاطِئًا فَاغْفِرْلَہٗ''۔

''اَللّٰھُمَّ عَبْدُکَ وَابْنُ اَمَتِکَ احْتَاجَ اِلٰی رَحْمَتِکَ وَاَنْتَ غَنِیٌّ عَنْ عَذَابِہٖ اِنْ کَانَ مُحْسِنًا فَزِدْ فِی اِحْسَانِہٖ وَاِنْ کَانَ مُسِیاً فَتَجَاوَزْ عَنْہُ''۔

''اَللّٰھُمَّ عَبْدُکَ وَابْنُ عَبْدِکَ کَانَ یَشْھَدُ اَنْ لَّا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُکَ وَرَسُوْلُکَ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَاَنْتَ اَعْلَمُ بِہٖ مِنَّا اِنْ کَانَ مُحْسِنًا فَزِدْ فِی اِحْسَانِہٖ وَاِنْ کَانَ مُسِیاً فَاغْفِرْلَہٗ وَلَاتَحْرِمْنَا اَجْرَہٗ وَلَا تَفْتِنَا

بَعْدَہٗ''۔

''اَصْبَحَ عَبْدُکَ ھٰذَا قَدْ تَخَلّٰی عَنِ الدُّنْیَاوَتَرَکَھَا لِاَھْلِھَاوَافْتَقَرَ اِلَیْکَ وَاسْتَغْنَیْتَ عَنْہُ کَانَ یَشْھَدُ اَنْ لَااِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُکَ وَرَسُوْلُکَ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّمَ، اَللّٰھُمَّ اغْفِرْلَہٗ وَتَجَاوَزْ عَنْہُ وَاَلْحِقْہُ بِنَبِیِّہٖ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّمَ''۔

''اَللّٰھُمَّ اَنْتَ رَبُّھَا وَاَنْتَ خَلَقْتَھَاوَاَنْتَ ھَدَیْتَھَا لِلْاِسْلَامِ، وَاَنْتَ قَبَضْتَ رُوْحَھَاوَاَنْتَ اَعْلَمُ بِسِرِّھَا وَعَلَانِیَتِھَاجِئْنَاشُفَعَاءَ فَاغْفِرْلَھَا''۔

''اَللّٰھُمَّ اغْفِرْ لِاِخْوَانِنَا وَاَصْلِحْ ذَاتَ بَیْنِنَاوَاَلِّفْ بَیْنَ قُلُوْبِنَااَللّٰھُمَّ ھٰذَا عَبْدُکَ فُلَانُ ابْنُ فُلَانٍ وَلَانَعْلَمُ اِلَّاخَیْرًا وَاَنْتَ اَعْلَمُ بِہٖ مِنَّافَاغْفِرْلَنَاوَلَہٗ''۔

''اَللّٰھُمَّ اِنَّ فُلَانَ ابْنَ فُلَانٍ فِیْ ذِمَّتِکَ وَ حَبْلِ جِوَارِکَ فَقِہٖ مِنْ فِتْنَۃِ الْقَبْرِ وَعَذَابِ النَّارِ وَاَنْتَ اَھْلُ الْوَفَاءِ وَالْحَمْدِ، اَللّٰھُمَّ فَاغْفِرْ لَہٗ وَارْحَمْہُ اِنَّکَ اَنْتَ الْغَفُوْرُالرَّحِیْمُ''۔

''اَللّٰھُمَّ اَجِرْھَامِنَ الشَّیْطٰنِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ، اَللّٰھُمَّ جَافِ الْاَرْضَ عَنْ جَنْبَیْھَاوَصَعِّدْ رُوْحَھَاوَلَقِّھَامِنْکَ رِضْوَانًا''۔

''اَللّٰھُمَّ اِنَّکَ خَلَقْتَنَاوَنَحْنُ عِبَادُکَ اَنْتَ رَبُّنَاوَاِلَیْکَ مَعَادُنَا''۔

''اَللّٰھُمَّ اغْفِرْ لِاَوَّلِنَاوَاٰخِرِنَاوَحَیِّنَاوَمَیِّتِنَاوَذَکَرِنَاوَاُنْثٰی وَصَغِیْرِنَاوَ کَبِیْرِنَاوَشَاھِدِنَاوَغَائِبِنَااَللّٰھُمَّ لَاتَحْرِمْنَااَجْرَہٗ وَلَا تَفْتِنَّابَعْدَہٗ''۔

علماء کرام کو چاہئے کہ اِن تمام دعاؤں کو یاد کر کے مسلمانوں کی نماز جنازہ میں پڑھا کریں۔
نمازِ جنازہ میت کی طرف سے اُس کے پسماندگان، عزیز و اقارب، دوست و احباب اور اہل محلّہ پر آخری حق ہونے کے ناطے اِس بات کی مقتضی ہے کہ اِن تمام دعاؤں کو حضور قلبی اور عجز و انکسار کے

ساتھ پڑھ کر اُس کی بخشش کی شفاعت اللہ تعالیٰ کے حضور پیش کی جائے۔ اگر ممکن ہو تو اِن تمام دعاؤں کو پڑھنے کا حق ادا کرنے کے بعد اِن کے مطابق مزید کچھ التجائیں اللہ تعالیٰ کے حضور پیش کرنے کی بھی کوئی ممانعت نہیں ہے۔ جوازی پہلو کے اِس فقہی نکتہ کی بنیاد پر حضرت امام احمد رضا نور اللہ مرقدہ الشریف نے فتاویٰ رضویہ کے محولہ بالا کے مطابق اِن سب کو بیان کرنے کے بعد آخر میں اپنی طرف سے بھی ایک ایمان افروز دعا کا اضافہ فرمایا ہے، جو مندرجہ ذیل ہے؛

"اَللّٰھُمَّ یَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِیْنَ یَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِیْنَ یَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِیْنَ یَا حَیُّ یَا قَیُّوْم یَا بَدِیْعَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ یَا ذَاالْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ بِاَنِّیْ اَشْھَدُ اَنَّکَ اَنْتَ اللّٰہُ الْاَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِیْ لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَّہٗ کُفُوًا اَحَدٌ، اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ وَاَتَوَجَّہُ اِلَیْکَ بِنَبِیِّکَ مُحَمَّدٍ نَبِیِّ الرَّحْمَۃِ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّمَ، اَللّٰھُمَّ اِنَّ الْکَرِیْمَ اِذَا اَمَرَ بِالسُّؤَالِ لَمْ یَرُدَّہٗ اَبَدًا وَقَدْ اَمَرْتَنَا فَدَعَوْنَا وَاَذِنْتَ لَنَا فَشَفَعْنَا وَاَنْتَ اَکْرَمُ الْاَکْرَمِیْنَ فَشَفِّعْنَا فِیْہِ، وَارْحَمْہُ فِیْ وَحْدَتِہٖ فِیْ وَحْشَتِہٖ وَارْحَمْہُ فِیْ غُرْبَتِہٖ وَارْحَمْہُ فِیْ کُرْبَتِہٖ وَاَعْظِمْ لَہٗ اَجْرَہٗ وَنَوِّرْ لَہٗ قَبْرَہٗ وَبَیِّضْ لَہٗ وَجْھَہٗ وَبَرِّدْ لَہٗ مَضْجَعَہٗ وَعَطِّرْ لَہٗ مَنْزِلَہٗ وَاَکْرِمْ لَہٗ نُزُلَہٗ یَا خَیْرَ الْمُنْزِلِیْنَ یَا خَیْرَ الْغَافِرِیْنَ وَیَا خَیْرَ الرَّاحِمِیْنَ اٰمِیْنَ اٰمِیْنَ اٰمِیْنَ اٰمِیْنَ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِکْ عَلٰی سَیِّدِ الشَّافِعِیْنَ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ اَجْمَعِیْنَ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ."

یہاں تک سوال نامہ کے حصۂ اول کا جواب مکمل ہوا اور حصہ دوم کا جواب یہ ہے کہ نمازِ جنازہ کی فرضیت کا حکم ہجرت نبوی سے قبل یعنی مکی زندگی میں نازل نہیں ہوا تھا۔ بعثتِ نبوی ﷺ کے دسویں سال حضرت اُم المومنین محسنۂ اسلام خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کی وفات ہوئی جن کی تدفین اُس وقت کے رواج کے مطابق بغیر نمازِ جنازہ کے ہوئی جس کی وجہ بتاتے ہوئے امام زرقانی نے لکھا ہے؛

''وَلَمْ تَكُنْ يَوْمَئِذٍ الصَّلٰوةُ عَلَى الْجَنَازَةِ''(۱)

یعنی اُن دنوں میں نماز جنازہ کی فرضیت مشروع نہ ہوئی تھی۔

نیز الاصابۃ فی تمیز الصحابہ، میں امام المحدثین شہاب الدین ابن حجر نے واقدی کے حوالہ سے لکھا

''تُوُفِّيَتْ لِعَشْرٍ خَلَوْنَ مِنْ رَمَضَانَ وَهِيَ بِنْتُ خَمْسٍ وَسِتِّيْنَ سَنَةً ثُمَّ اَسْنَدَ مِ حَدِيْثَ حَكِيْمِ ابْنِ حِزَامٍ اَنَّهَا تُوُفِّيَتْ سَنَةَ عَشْرٍ مِنَ الْبِعْثَةِ بَعْدَ خُرُوْجِ بَنِي هَاشِمٍ مِنَ الشِّعْبِ وَدُفِنَتْ بِالْحَجُوْنِ وَنَزَلَ النَّبِيُّ ﷺ فِيْ حُفْرَتِهَا وَلَمْ تَكُنْ شَرَعَتِ الصَّلٰوةُ عَلَى الْجَنَائِزِ''(۲)

رمضان کے دس دن گزر جانے کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا وفات ہوئیں جبکہ وہ پینسٹھ سال کی عمر میں تھیں اس کے بعد واقدی نے حکیم ابن حزام کی یہ حدیث اپنی سند کے ساتھ بیان کی کہ حضرت خدیجہ بعثتِ نبوی ﷺ کے دسویں سال فوت ہوئیں بنوہاشم کا شعب عبدالمطلب سے نکلنے کے بعد اور حجون کے قبرستان میں دفنائی گئیں۔ اللہ کے رسول ﷺ اُن کی قبر میں اُترے اور اُن دِنوں میں نماز جنازہ مشروع نہ ہوئی تھی۔

اور ہجرت کے بعد سب سے پہلے جس کی نماز جنازہ پڑھائی گئی وہ حضرت اسعد بن زرارہ ص کی ذا تھی جو ہجرت کے نویں مہینے میں مدینہ منورہ میں فوت ہوئے۔ حافظ الحدیث شہاب الدین ابن عسقلانی نے الاصابہ فی تمیز الصحابہ میں امام واقدی، ابن اسحاق اور امام بغوی کے حوالہ سے بالترتی لکھا ہے؛

''وَذَكَرَ الْوَاقِدِيُّ اَنَّهُ مَاتَ عَلٰى رَاْسِ تِسْعَةِ اَشْهُرٍ مِنَ الْهِجْرَةِ، رَوَاهُ الْحَاكِمُ فِي الْمُسْتَدْرَكِ مِنْ طَرِيْقِ الْوَاقِدِيِّ عَنِ ابْنِ اَبِي الرِّجَالِ وَفِيْهِ، فَجَاءَ بَنُوْ النَّجَارِ

(۱) الزرقانی علی المواهب اللدنيه، ج1، ص296۔

(۲) الاصابة فی تمييز الصحابه، ج4، ص283 مطبوعه مصر۔

فَقَالُوا: یَارَسُوْلَ اللّٰہِ مَاتَ نَقِیْبُنَا، فَنَقِّبْ عَلَیْنَا، فَقَالَ: اَنَا نَقِیْبُکُمْ، وَذَکَرَ ابْنُ اسْحَاق اَنَّہٗ مَاتَ وَالنَّبِی ﷺ یَبْنِی الْمَسْجِدَ، وَقَالَ الْوَاقِدِیْ کَانَ ذٰلِکَ فِی شَوَّالٍ، قَالَ الْبَغْوِی بَلَغَنِیْ اَنَّہٗ اَوَّلُ مَنْ مَاتَ مِنَ الصَّحَابَۃِ بَعْدَ الْھِجْرَۃِ وَاَنَّہٗ اَوَّلُ مَیِّتٍ صَلّٰی اللّٰہ عَلَیْہِ النَّبِیُّ ﷺ'' (۱)

یعنی امام واقدی نے ذکر کیا ہے کہ حضرت اسعد ابن زرارۃ ص کی وفات ہجرت نبوی کے نویں مہینے کے آغاز میں ہوئی۔ حاکم نے ابن ابی الرجال سے واقدی کی سند کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے۔ جس میں یہ بھی ہے کہ اُن کی وفات پر اُن کی قوم کے لوگ بنو نجار کے انصار نے بارگاہِ نبوت میں حاضر ہوکر درخواست کی کہ یا رسول اللہ ﷺ ہمارے زعیم وفات پا گئے ہیں۔ ہمارے لیے دوسرے زعیم مقرر فرمالیں تو اللہ کے حبیب ﷺ نے فرمایا کہ میں تمہارا زعیم ہوں اور ابن اسحاق نے ذکر کیا ہے کہ حضرت اسعد ابن زرارۃ نے اُن دنوں میں وفات پائی جب اللہ کے رسول ﷺ مسجد شریف کی تعمیر میں مصروف تھے اور امام واقدی نے کہا ہے کہ یہ ماہِ شوال کا واقعہ ہے اور امام بغوی نے کہا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ وہ ہجرت کے بعد صحابہ کرام میں سب سے پہلے وفات پانے والے صحابی ہیں اور وہ صلوٰۃ جنازہ کی مشروعیت کی تاریخ میں اولین شخص ہیں جن کی سب سے پہلے اللہ کے رسول ﷺ نے نماز جنازہ پڑھائی۔

ایک مغالطہ کا ازالہ:۔ الاصابہ کی اس عبارت کو دیکھ کر بہت سوں کو حضرت اسعد ابن زرارۃ ص کے بعد الہجرت جملہ صحابہ کرام سے پہلے اور علی الاطلاق متوفی فی الاسلام ہونے کا گمان ہوسکتا ہے۔ دوسری کتابوں میں بھی موجود اُن عبارات کو اس کے ساتھ ملانے سے تو اِس مغالطہ کا امکان زیادہ قوی ہوسکتا ہے جن میں حضرت اسعد ابن زراۃ ص کو جملہ صحابہ کرام سے پہلے بعد الہجرت وفات پانے والا قرار دینے کے ساتھ جنّت البقیع کے بھی اوّلین مدفون ہونے کا ذکر آیا ہے۔ اِس لیے ان عبارات کے حقیقی

---

(۱) الاصابہ فی تمیز الصحابہ، ج 1، ص 34، مطبوعہ مصر۔

مفہوم کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں۔

اِس حوالہ سے اصل بات یہ ہے کہ صحابہ کرام کے طبقہ مہاجرین میں سب سے پہلے وفات پانے شخصیت حضرت عثمان ابن مظعون ص ہیں اور جنّت البقیع کے بھی مہاجرین کی صف میں سب سے مدفون یہی ہیں جن کو صاحب ہجرتین ہونے، اللہ کے رسول ﷺ کے رضاعی بھائی ہونے اور مہاجر کے زمرہ میں جنت البقیع کے اوّلین مدفون ہونے کی خصوصیات کے علاوہ یہ تاریخی کمال بھی حاصل کہ قبر پر سنگ سنت کی تاریخ بھی اُن کی مقدس ذات کے ساتھ وابستہ ہے کہ اُن کی تدفین کے بعد اللہ کے حبیب ﷺ نے ایک صحابی کو حکم دیا کہ وہ پتھر اُٹھا کر لائے تا کہ اِن کی قبر پر بطور سنگ سن وعلامت رکھا جائے وہ صحابی جا کر اُسے اُٹھانہ سکے تو اللہ کے حبیب رحمت عالم ﷺ نے خود جا کر اُ اُٹھالائے اور قبر پر رکھ کر "اُعلِمُ بِهٖ قَبرَ اَخِیْ وَ اُدْفِنَ اِلَیهِ مَنْ مَاتَ مِنْ اَهلِیْ" (مرقاۃ شر مشکوٰۃ، ج2، ص379، کتاب الجنائز) کا تاریخی ارشاد فرما کر سنگ سنت کی تاریخ کا آغاز فرمانے ک ساتھ حتی الامکان خاندانوں کی یکجا تدفین کرنے کے استحباب کا بھی اشارہ دے دیا۔

اور حضرت اسعد ابن زرارۃ ص کو جملہ صحابہ کرام سے پہلے وفات پانے والے ہونے کے ساتھ جنت البقیع کے بھی سب سے اوّلین مدفون ہونے کی جتنی بھی روایات ہیں اُن میں صرف اور صرف صحابہ کرام کے طبقہ انصار مراد ہیں گویا اِن متضاد روایات کے مابین تطبیق کا خلاصہ یہ ہے کہ اِن میں سے ہر روایت کے اندر اولیت سے مراد اوّلیت اضافی ہے حقیقی نہیں۔ جس کے مطابق معنی اِس طرح ہونگے کہ صحابہ کرام کے طبقہ مہاجرین میں ہجرت کے بعد سب سے پہلے وفات پانے والے حضرت عثمان ابن مظعون ص ہیں جبکہ طبقہ انصار میں ہجرت کے بعد سب سے پہلے وفات پانے والے اسعد ابن زراہ ص ہیں۔

یہی حال جنت البقیع کے اوّلین مدفون ہونے کے حوالہ سے بھی متضاد روایات کی تطبیق کا ہے کہ طبقہ مہاجرین میں سے اوّلین مدفون بقیع ہونے کا شرف حضرت ابوالسائب عثمان ابن مظعون ص کو حاصل

ہے جبکہ طبقہ انصار میں یہ شرف حضرت اسعد ابن زرارۃ ص کو حاصل ہے۔ ہماری اس توجیہ پر دلیل صحابہ کرام کا کردار ہے کہ جب انصارِ کرام میں سے کوئی شخص حضرت اسعد ابن زرارۃ کے اوّل مدفونِ بقیع ہونے کو فخریہ انداز میں ذکر کرتا تو مہاجرین بھی حضرت عثمان ابن مظعون ص کا اوّل مدفون البقیع ہونے کا ذکر کر کے اُسے اپنے لیے شرف سمجھتے جیسے الاصابہ میں امام واقدی کے حوالہ سے لکھا ہے؛

”قَالَ اَوَّلُ مَنْ دُفِنَ بِالْبَقِیْعِ اَسْعَد ابْنِ زَرَارَۃَ ھٰذَا قَوْلُ الْاَنْصَارِ وامَّا الْمُھَاجِرُوْنَ فَقَالُوْا اَوَّلُ مَنْ دُفِنَ بِہٖ عُثْمَان ابنِ مَظْعُوْنٍ“(۱)

وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِاَسْرَارِہٖ وَاَحْکَامَہٗ

حَرَّرَہُ العَبْدُالضَّعِیف

پیر محمد چشتی

☆☆☆☆☆

(۱) الاصابہ فی تمیز الصحابہ، ج1، ص34، مطبوعہ مصر۔

احکام شرعیہ کی تفصیل

میرا سوال یہ ہے کہ آوازِ حق شمارہ نومبر 2007ء کے صفحہ 14 میں احکام شرعیہ کی بالا جمال تین ق
اور بالتفصیل چار قسمیں بتاتے ہوئے چار میں سے صرف ایک قسم کو محل اجتہاد بتایا ہے جبکہ صفحہ 5
ضروریات دینیہ کے مقابلہ میں باقی تینوں کو قابل اجتہاد بتایا گیا ہے کیا یہ تدافع وتعارض نہیں ہے؟

محمد صدیق مولانا معلم عربی گورنمنٹ ہائی سکول شہور وانا جنوبی وزیرستان...... 22/11/2007

اِس کا جواب یہ ہے کہ جہاں پر چار میں سے صرف ایک قسم کو محلِ اجتہاد کہا گیا ہے وہیں پر اجتہاد
مراد فقہی اور اصطلاحی اجتہاد ہے اور اس کے بعد ضروریات دینیہ کے ماسوا باقی تینوں کو جو محل اجتہاد
گیا ہے وہیں پر اجتہاد سے مراد عام ہے جو اجتہاد فقہی لغوی اور عرفی تینوں کو شامل ہے لہٰذا وہ دونو
مقام درست ہیں تدافع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ اجتہاد کے دو مفہو
ہیں؛ ایک عام، دوسرا خاص۔

عام سے ہماری مراد اس کا لغوی مفہوم ہے جو مشقت اور محنت طلب کام کو پانے کے لیے حتی المقدو
کوشش کرنا ہے جس کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ کسی غیر صریح کلام سے مرادِ متکلم کو پانے کے لیے غور
فکر کیا جائے، ذہنی کاوش برداشت کی جائے اور فکری استطاعت کے مطابق محنت کی جائے۔ جیسے
مفردات امام راغب میں ہے:

''وَالْاِجْتِهَادُ اَخْذُ النَّفْسِ بِبَذْلِ الطَّاقَةِ وَتَحَمُّلِ الْمُشَقَّةِ يُقَالُ جَهَدْتُ رَائِی و
اَجْهَدْتُه اتعبتُهُ بِالْفِکْرِ'' (۱)

یعنی اجتہاد کے معنی نفس انسانی کا اپنی طاقت کے مطابق محنت ومشقت کرنے کے ہیں، کہا جاتا

(۱) مفردات القرآن امام راغب الا صفہانی ،مادہ (ج،ہ،د)، ص 100، مطبوعہ مصر۔

ہے کہ میں نے اپنی رائے قائم کرنے میں محنت کی اور کہا جاتا ہے کہ میں نے اس پر محنت کی یعنی اپنی قوت فکری کو اس کی تلاش میں تھکا دیا۔

لسان العرب میں ہے: ''وَالْاِجْتِهَادُ وَالتَّجَاهُدُ بَذْلُ الْوَسعِ وَالْمَجْهُوْرِ ''(۱)

المنجد میں ہے: ''اجتهدفی الامر اجَدَّ وَبَذَلَ وَسْعَهُ''(۲)

خاص اجتہاد سے ہماری مراد فقہی اجتہاد ہے۔ جس کو قیاس فقہی بھی کہا جاتا ہے جو کسی غیر منصوصی اور جدید پیش آمد ہونے والے مسئلہ کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے اس کے منصوصی اشباہ ونظائر کی علت تلاش کر کے ان کے احکام کو اس پر جاری کرنے سے عبارت ہے یعنی منصوصی حکم جس علت پر مبنی ہے پیش آمدہ مسئلے کو بھی اسی پر مبنی قرار دے کر اس کی شرعی حیثیت کو واضح کرنے کے لیے فکری کاوش کی جائے، جیسے المستصفیٰ میں ہے:

''صَارَ اللَّفْظُ فِی عُرْفِ الْعُلَمَاءِ مَخْصُوْصًا بِبَذْلِ الْمُجْتَهِدِ وَسْعَهُ فِی طَلَبِ الْعِلْمِ بِاَحْكَامِ الشَّرِيْعَةِ''(۳)

یعنی اجتہاد کا لفظ فقہاء کرام کے عرف میں خاص ہو چکا ہے مجتہد کا شریعت کے احکام کو جاننے کے لیے اپنی فکری استطاعت کو صرف کرنے کے ساتھ۔

مسلم الثبوت میں ہے:

''اَلِاجْتِهَادُ بَذْلُ الطَّاقَةِ مِنَ الْفَقِيْهِ فِی تَحْصِيْلِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ ظَنِّيٍّ''(۴)

تحریر الاصول ابن ہمام میں ہے:

---

(۱) لسان العرب، ج3، ص135۔

(۲) المنجد، ص106، مادہ (ج،ہ،د)۔

(۳) المستصفی امام غزالی، ج2، ص350۔

(۴) مسلم الثبوت، ص276

''هِیَ لُغةً بَذْلُ الطَّاقَةِ فِی تَحْصِیلِ ذِی کُلْفَةٍ وَاِصْطِلَاحًا ذٰلِکَ مِنَ الْفَقِیْهِ فِی تَحْصِیلِ حُکْمٍ شَرْعِيٍّ ظَنِّيٍّ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ لغت کی زبان میں اجتہاد کسی مشقت والی چیز کو پانے کے لیے فکری طاقت استعمال کرنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح کی زبان میں کسی شرعی ظنی حکم کو حاصل کرنے میں قوت فکری استعمال کرنے کو کہتے ہیں۔

اس کی تشریح کرتے ہوئے ابن امیر الحاج نے التقریر والتحبیر میں فرمایا؛

''وَالْمُرَادُ بِبَذْلِ الْوَسْعِ اِسْتِفْرَاغُ الْقُوَّةِ بِحَیْثُ یُحَسُّ بِالْعَجْزِ عَنِ الْمَزِیْدِ''(۲)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ شرعی احکام کو پانے کے لیے قوت فکری صرف کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس حد تک فکری محنت کریں کہ اس سے زیادہ کچھ کرنے سے عاجز ہونے کا احساس پیدا ہو جائے۔

منہاج الوصول الی علم الاصول قاضی بیضاوی میں ہے؛

''هُوَ اسْتِفْرَاغُ الْجُهْدِ فِی دَرْکِ الْاَحْکَامِ الشَّرْعِیَّةِ''(۳)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ احکام شرعیہ کو پانے کے لیے حتی المقدور فکری قوت کو صرف کرنا۔

اہل علم سے مخفی نہیں ہے کہ اجتہاد کا یہ مفہوم حتی المقدور فکری قوت کو صرف کرنے کے ساتھ کچھ چیزوں کا بھی مقتضی ہے مثلاً مافیہ الاجتہاد کا انسانی فعل ہونا، حکم شرعی فرعی اور متعلق بافعال المکلفین ہونا اور منصوص علیہ حکم کے ساتھ مافیہ الاجتہاد کا مشترک فی العلت ہونا اور اصل علت کا ثابت بالنص ہونا، اور

---

(۱) تحریر الاصول، ابن همام، ص 291۔

(۲) التقریر والتحبیر، ج3، ص 291، مطبوعه بیروت۔

(۳) منهاج الوصول الی علم الاصول علی هامش التقریر والتحبیر، ج3، ص 284، مطبوعه بیروت

اصل حکم کا ماوراء العقل والقیاس نہ ہونا جبکہ اجتہاد کی پہلی قسم مافیہ الاجتہاد میں اللہ تعالیٰ کی مراد کو تلاش کرنے کے لیے حتی المقدور قوت فکری کے سوا کسی اور چیز کی مقتضی نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور وجہ سے بھی مفہوم اول دوسرے مفہوم سے عام ہے وہ یہ ہے کہ اجتہاد کا لفظ شریعت کی زبان میں یعنی عرف شرع میں لغوی مفہوم سے تو خاص ہے جبکہ اصطلاحی مفہوم سے عام ہے کیوں کہ لغت کی زبان میں اس کا مفہوم ''بَذْلُ الْجُهْدِ فِيمَافِيهِ كُلْفَةٌ'' کے سوا اور کچھ نہیں ہے یعنی مشکل مسئلہ کو سمجھنے کے لیے حتی المقدور جدو جہد کرنا۔ جبکہ عرف شرع میں ''بَذْلُ الْجُهْدِ فِي تَحْصِيلِ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ النَّظَرِيَّةِ الْاُصُولِيَّةِ وَالْفُرُوْعِيَّةِ'' ہے اور فقہاء کرام کی مخصوص اصطلاح میں ''بَذْلُ الْجُهْدِ فِي تَحْصِيلِ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ النَّظَرِيَّةِ الفَرْعِيَّةِ'' ہے۔ جس کے مطابق لغوی مفہوم کا متعلق الٰہیات کے سوا بھی بہت کچھ ہو سکتے ہیں مثلاً عقلیات، لسانیات اور طبعیات وغیرہ جبکہ عرفی مفہوم کا متعلق الٰہیات کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ یعنی اُصولِ الٰہیات وفروع الٰہیات کو یکساں شامل ہے لیکن فقہاء کرام کی اصطلاح والا مفہوم الٰہیات کے فروع کے ماسوا اور کسی چیز کو بھی شامل نہیں ہے گویا اجتہاد کا اصطلاحی مفہوم خاص ہے لغوی مفہوم اعم العام ہے اور عرفی مفہوم من وجہ خاص، من وجہ عام ہے یعنی لغوی مفہوم کے مقابلہ میں خاص اور اصطلاحی مفہوم کے مقابلہ میں عام ہے۔

اس تفصیل کو پیش نظر رکھ کر نہایت السول فی شرح منہاج الوصول کے مصنف ''امام جمال الدین الاسنوی'' نے قاضی بیضاوی کی بیان کردہ مذکورہ تعریف کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا؛

''وَقَوْلُهُ الشَّرْعِيَّةُ خَرَجَ بِهِ الْغَوِيَّةُ وَالْعَقْلِيَّةُ وَالْحِسِّيَّةُ وَدَخَلَ فِيهِ الْاُصُوْلِيَّةُ وَالْفُرُوْعِيَّةُ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ الْمُرَادُ بِالْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مَاتَقَدَّمَ فِي اَوَّلِ الْكِتَبِ وَهُوَخِطَابُ اللّٰهِ تَعَالٰى اَلْمُتَعَلِّقُ بِاَفْعَالِ الْمُكَلَّفِيْنَ بِالْاِقْتِضَاءِ اَوِ التَّخْيِيْرِ''(۱)

یعنی اجتہاد کی تعریف میں احکام شرعیہ کا لفظ جو کہا گیا ہے اس سے احکام لغوی، عقلی اور حسی نکل

---

(۱) نہایت السول فی شرح منہاج الوصول علی ھامش التقریر و التحبیر، ج3، ص286۔

گئے کہ اجتہاد کے مفہوم کا ان کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا جبکہ احکام اُصولی وفروعی یعنی اعتقاد
وعملی اس میں داخل ہوگئے مگر یہ کہ احکام شرعیہ سے مراد وہ لیا جائے جو اس کتاب کے شرو
میں بیان ہوا ہے کہ شرعی حکم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو مکلفین کے افعال کے ساتھ
متعلق ہے چاہے اقتضائی ہو یا اختیاری۔

فقہاء کرام کے علاوہ متکلمین اسلام نے بھی اس حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسلامی عقائد کی دو قسمیں
بتائی ہیں جیسے شرح عقائد میں انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کی رُسُل ملائکہ پر اور رُسُل ملائکہ کی
مسلمانوں پر اور عام مسلمانوں کی عام فرشتوں پر فضیلت کے اسلامی عقیدہ کو بیان کرنے کے بعد
ہے:

”اِنَّ الْمَسَائِلَ الْاِعْتِقَادِيَّةَ قِسْمَانِ اَحَدُهُمَامَايَكُوْنُ الْمَطْلُوْبُ فِيْهِ الْيَقِيْنُ
كَوُحْدَةِ الْوَاجِبِ وَصِدْقِ النَّبِى ﷺ وَثَانِيْهِمَامَايُكْتَفٰى فِيْهَا بِالظَّنِّ كَهٰذِهِ
الْمَسْئَلَةِ وَالْاِكْتِفَا بِالدَّلِيْلِ الظَّنِّي اِنَّمَالَايَجُوْزُ فِى الْاَوَّلِ بِخِلَافِ الثَّانِى“(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ بالیقین اعتقادی مسائل واحکام کی دو قسمیں ہیں جن میں سے اول وہ
ہیں جنکے ساتھ یقین کرنا مطلوب فی الاسلام ہوتا ہے۔ جیسے واجب الوجود کو ایک جاننے کا
عقیدہ اور رسول اللہ ﷺ کی صداقت پر عقیدہ رکھنا اور دوسری قسم وہ ہیں جن میں غالب گمان پر
اکتفا کیا جاسکتا ہے جیسے انسانوں اور ملائکہ کے مابین تفاضل کا مسئلہ ہے اور ظنی دلیل پر اکتفا
کرنا صرف پہلی قسم میں جائز نہیں ہوتا۔

مفاہیم ثلاثہ اجتہاد کے حوالہ سے اس تحقیق کو سمجھنے کے بعد مذکورہ مقامات سے تدافع کا اشتباہ آپ ہی
رفع ہو جاتا ہے کیوں کہ پہلے جس مقام پر ہم نے شرعی احکام کی چار قسمیں بتانے کے بعد ان میں سے
صرف ایک کو محل اجتہاد کہا ہے اس سے مراد فقہی اجتہاد ہے جس کے مطابق کچھ اجتہادی احکام ضرورت

(۱) النبراس علی شرح العقائد، ص 598۔

مذہبی کے قبیل سے ہو سکتے ہیں جن سے انحراف کرنے والے یا انحراف و تکذیب کی یقینی علامت کا ارتکاب کرنے والوں پر لزوم کفر کا فتویٰ صادر کرنا جائز ہے نہ التزام کفر کا کیوں کہ لزوم کفر اور التزام کفر کا تعلق صرف اور صرف ضروریاتِ دینیہ کی تکذیب یا تکذیب کی یقینی علامت کے ارتکاب کرنے کیساتھ ہے جب یہ ضرورت دینی ہی نہیں ہیں تو ان سے انحراف کرنے والوں کی تکفیر کا کوئی جواز ہی نہیں رہتا۔
اور بعد میں جس مقام پر شرعی احکام کی تین قسموں کو قابل اجتہاد کہا ہے، وہیں پر صرف فقہی اجتہاد کیساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اپنے عموم واطلاق کی بناء پر اجتہاد کے مفاہیم ثلاثہ کو شامل ہے جسکے مطابق ضروریاتِ دینیہ کے سوا باقی تینوں میں سے قسم دوم کا محل اجتہاد ہونے سے مراد عرفی اور فقہی اجتہاد ہیں۔
عرفی کے زمرہ میں اسلامی اعتقادیات کے حصہ ظنیات کے تمام جزئیات آتے ہیں جس کی مثالوں میں عذاب قبر سے متعلق اہل سنت اور اہل اعتزال کے متضاد عقائد، اوصافِ باری تعالیٰ د کی تفصیل سے متعلقہ اہل سنت اور دیگر اہل قبلہ فرقوں کے متضاد عقائد جیسے وہ تمام اعتقادی ظنّی مسائل شامل ہیں جو اہل قبلہ کے مابین اختلافی ہیں، جن سے ہر فرقہ کی کتب کلامیہ میں بحث کی جاتی ہے اور جن پر قطعی الثبوت والدلالت براہین کتاب وسنت میں موجود نہ ہونے کی وجہ سے ہر فریق نے حق کی پہچان کی خاطر اپنی قوت فکری کو اس حوالہ سے صرف کرنے میں انتہا کردی، عرف شرع کے مطابق اس اجتہاد کے نتیجہ میں جس فریق کے سلف نے جو فتویٰ صادر کیا وہی اس فریق کے خلف کے لیے ضرورت مذہبی قرار پائے جن کو ہر فریق کی کتب کلامیہ میں اعتقادات ظنیہ اور ضروریات مذہبیہ سے تعبیر کیا گیا ہے جیسے شرح عقائد اور نبراس کے حوالہ سے ہم بیان کر چکے ہیں جبکہ فقہی اجتہاد کے زمرے میں اہل قبلہ کے مختلف فقہی مسالک کے مابین پائے جانے والے تمام اختلافی فقہی مسائل شامل ہیں جن کو ہر فقہی مسلک کی کتب فقہ میں بیان کیا جاتا ہے، کنز الدقائق اور ہدایہ میں مذکور فقہی احکام کے 95% مسائل اسی قبیل سے ہیں گویا شرعی احکام کے ضروریات دینیہ والی قسم کے ماسوا باقی تینوں میں سے اول قسم کی دو قسمیں ہیں؛
اول:۔ اعتقادیات ظنیہ ہیں جن کا تعین وتشخیص کرنے میں ہر فرقہ کے اوائل واسلاف نے عرفی

اجتہاد سے کام لیا ہے۔

دوم:۔ فقہی اور فروعی احکام ہیں جن کا تعین و تشخیص کرنے میں ہر مسلک کے اوائل و اسلاف
فقہی اجتہاد سے کام لیا ہے۔

جبکہ ان دونوں کے مقابلہ میں قسم سوم و چہارم والے احکام ہیں جو غیر بدیہی ہونے کی وجہ سے بطور
اسلام ثابت کیے جانے کے حوالہ سے تفصیلی دلیل کے محتاج ہیں جس کے ضمن میں لغوی اجتہاد بھی
جاتا ہے کیوں کہ ہر نظری اور محتاج دلیل بات کو ثابت کرنے کے لیے فطری عمل تفصیلی دلیل کے سو
کچھ نہیں ہے اور جہاں پر بھی تفصیلی دلیل ہوتی ہے وہیں پر لغوی اجتہاد کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے مث
کے طور پر قسم سوم کے مسائل میں سے گزشتہ مثالوں کے مطابق مطلقہ کے لیے ایامِ عدت کا نان نف
وسکنیٰ کا خاوند پر واجب ہونے کو بطور اسلام ثابت کر کے بے خبر لوگوں کو اس سے آگاہ کرنے کے
جب تفصیلی دلیل میں کہا جاتا ہے کہ؛

یہ حصہ اسلام اِس لیے ہے کہ اللہ کا حکم ہے۔

اور اللہ کا ہر حکم حصہ اسلام ہوتا ہے۔

لہٰذا یہ بھی حصہ اسلام ہے۔

تو لغوی اجتہاد کا مفہوم اس کے اندر پایا گیا جس کی بدولت استدلال کرنے والے کی قوت فکری کی رفتا
حدِ اصغر سے حدِ اوسط کی طرف منتقل ہوئی اور ساتھ ہی حدِ اوسط سے حدِ اکبر کی طرف منتقل ہوئی اس کے
بعد قہقری حرکت میں حدِ اکبر سے شروع ہو کر حدِ اوسط تک پہنچ گئی اس کے بعد حدِ اوسط سے حدِ اصغر تک
پہنچ کر نتیجہ دیا، یہ سب کچھ لغوی اجتہاد کے ثمرات ہی تو ہیں۔

اِسی طرح قسم چہارم کی مثالوں میں سے حسنِ اخلاق کا مطلوب فی الاسلام ہونے کا حکم جو بالاجماع حصہ
اسلام ہے لیکن نظری ہونے کی بناء پر دیندار طبقہ کے کچھ حضرات کو معلوم نہیں ہیں جن کو سمجھانے کے
لیے فقہی دلیل کے طور پر جب یہ کہا جاتا ہے کہ؛

یہ حصہ اسلام اس لیے ہے کہ مامور بہ فی الاسلام ہے۔
اور جو بھی مامور بہ فی الاسلام ہو وہ ہمیشہ حصہ اسلام ہوتا ہے۔
لہٰذا یہ بھی حصہ اسلام ہے۔
تو یہاں پر بھی نتیجہ کی برآمدگی لغوی اجتہاد کا ہی ثمر ہے۔ گویا شرعی احکام کی مذکورہ چار اقسام میں سے آخری تین کا محل اجتہاد ہونا ان تینوں کے مابین قدرِ مشترک ہے جبکہ قسم دوم میں پائے جانے والے اجتہاد کا عرفی اور فقہی ہونا اور قسم سوم و چہارم میں پائے جانے والے اجتہاد کا لغوی ہونا ان کے مابین نکتہ تفریق ہے۔ بہر تقدیر شرعی احکام کی مذکورہ اقسام اربعہ میں سے صرف قسمِ اول ''ضرورتِ دینیہ'' ہی لزوم کفر یا التزام کفر کا مصرف ہو سکتی ہے باقی تینوں میں سے کوئی ایک بھی ایسی نہیں ہے بلکہ ان تینوں سے انحراف کرنے والے کے خلاف بھی کفر کا فتویٰ صادر کرنا جائز نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ ایک یا دو کی تکذیب کرنے والے کی تکفیر جائز ہو سکے۔

مفاہیمِ ثلاثہ اجتہاد میں ایک بنیادی فرق:۔

اصل اعتراض کا جواب یہاں تک مکمل ہو گیا کہ لزوم کفر اور التزامِ کفر کا تعلق شریعت کے ان احکام کے ساتھ ہے جو ضروریاتِ دین کے قبیل سے ہیں اور ان کے سوا باقی تین قسمیں قابل اجتہاد ہونے کی وجہ سے تکفیر سے متعلق نہیں ہو سکتی۔ اگر چہ اجتہاد کی نوعیت ان سب میں یکساں نہیں ہے تاہم کسی حوالہ سے خفا ان سب میں موجود ہے جبکہ تکفیر کے متعلق کا من کل الوجوہ ظاہر، واضح اور صریح و بدیہی ہونا شرط ہے یہاں تک کہ تکفیر سے بچنے کے لیے ایک فیصد خفا و احتمال موجود ہو پھر بھی تکفیر جائز نہیں ہوتی۔ مذکورہ اعتراض کے اس جواب کی تکمیل کے بعد مناسب سمجھتا ہوں کہ مفاہیم ثلاثہ اجتہاد میں جو بنیادی فرق ہے اس کو بھی واضح کر دوں وہ یہ ہے کہ اجتہاد کا جو لغوی مفہوم ہے اس پر عمل کرنا دین اسلام کے حوالہ سے جملہ نوع بنی آدم پر فرض ہے جس میں مسلم غیر مسلم کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ جبکہ باقی دو مفہوم یعنی اجتہاد کے عرفی و فقہی مفہوم پر عمل کرنا صرف مسلمانوں پر لازم ہے بلکہ مسلمانوں کے بھی خصوصی طبقہ

کاملین پر جو اجتہاد کی اہلیت رکھتے ہیں گویا اجتہاد کی ان دونوں قسموں پر عمل کرنا اسلام کے اُن احکام میں شامل ہے جو اخلاص کے ساتھ کلمہ طیبہ پڑھ کر التزام اسلام کرنے والے خوش بختوں کے لیے مخصوص ہیں نکتہ تفریق کے اِس فلسفہ سے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ اِذْ هَدٰهُمْ حَتّٰى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُوْنَ'' (۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی قوم کو اسلام کی توفیق عطا کرنے کے بعد قابل اجتناب چیزوں سے بچنے کی ہدایات دینے سے بے اعتنائی نہیں فرماتا۔

کیوں کہ کلمہ طیبہ پڑھ کر اسلام کا التزام کرنا بنیاد ہے جبکہ دوسرے اعمال اس کے فروع و توابع ہیں۔ جب تک ایک انسان اصل کو گلے نہیں لگاتا تو اس کے توابع وفروع کو اس کے گلے میں ڈالنے کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے بلکہ اسلام کے جملہ فروعی احکام التزام اسلام کے توابع ہونے کی بنیاد پر مسلمانوں پر ہی عائد ہوتے ہیں اور ان کے ثمرات و برکات سے مستفیض ہونا بھی مسلمانوں کا ہی خاصہ ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَيَزِيْدُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اهْتَدَوْا هُدًى'' (۲)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ جن لوگوں نے ایمان کی ہدایت پائی ہے اللہ تعالیٰ ان کے لیے احکام کی ہدایت افزوں فرماتا ہے۔

اس کے برعکس غیر مسلموں سے متعلق فرمایا؛

''وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَلَا يَزِيْدُ الظّٰلِمِيْنَ اِلَّا خَسَارًا'' (۳)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ التزامِ اسلام کرنے والوں کے لیے ہم قرآن شریف سے شفاء ورحمت نازل کرتے ہیں جبکہ یہی احکام رحمت غیر مسلموں کیلیے افزونی زیاں کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔

(۱) التوبہ،115۔ (۲) مریم،76۔ (۳) بنی اسرائیل،82۔

غیر مسلموں کا فروعی احکام کے ساتھ مکلف ہونے یا نہ ہونے کے حوالہ سے اگرچہ اسلاف کے ذخیرہ کتب میں اختلاف پایا جاتا ہے، اگرچہ مکلفیت کا قول مرجوح ہے، نا قابل قبول ہے اور فروع کو اُصول کے مساوی قرار دینے کے مترادف ہونے کی بنیاد پر غیر معقول ہے تاہم اتنا غلط بھی نہیں ہے جتنا غیر مسلموں پر لغوی اجتہاد کے فرض نہ ہونے کا قول کرنا غلط ہے کیوں کہ اسلام کے تمام بنیادی احکام توحید سے لے کر رسالت تک اور بعث بعد الموت کے عقیدہ سے لے کر مجازاۃ اعمال کی حقانیت تک جتنے بھی ہیں ان کی حقانیت کو سمجھنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے جملہ نوع بنی آدم کو قوت فکری صرف کرنے کا حکم دیا ہے اور ماحولیاتی اثرات وتقلیدی پابندیوں سے یک طرف ہو کر اس کی حقانیت کو عقل کے ترازو میں محض قوت فکری کے عمل سے تولنے کی ترغیب دی ہے۔ جیسے فرمایا؛

''قُلْ اِنَّمَآ اَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ اَنْ تَقُوْمُوْا لِلّٰهِ مَثْنٰى وَفُرَادٰى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوْا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ اے حبیب ﷺ! تم فرمادو کہ میں تمہیں ایک بات کی نصیحت کرتا ہوں کہ اللہ کے لیے دو، دو اور اکیلے اکیلے ہو کر کھڑے رہو پھر سوچو کہ تمہارے پیغمبر میں کوئی جنون نہیں ہے۔

تقلیدی اثرات اور معاشرتی آلودگیوں سے اپنی قوت فکری کو پاک وصاف اور خالی الذہن کر کے اس کی حقانیت پر سوچنے کی ترغیب دیتے ہوئے دوسری جگہ فرمایا؛

''لَا يَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ''(۲)

یعنی اس کی حقانیت کو نہیں چھو سکیں گے مگر وہی لوگ جو معاشرتی آلودگی سے پاک وصاف ذہن سے اس پر غور کریں گے۔

الغرض اسلامی عقائد کے حوالہ سے کوئی ایسا بنیادی مسئلہ نہیں ہے جس کو سمجھنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے

---

(۱) السباء، 46۔ (۲) الواقعہ، 79۔

کفار و مشرکین کو آزاد ذہن کے ساتھ اس پر غور کرنے اور اپنی قوت فکری کے اجتہاد کو اس میں کھپانے کی ترغیب نہ دی ہو۔ لغت کی زبان میں بھی اجتہاد کا مفہوم اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ کسی قابل محنت اور مشکل چیز کو پانے کے لیے قوت فکری کی کاوش میں انتہا کر دی جائے جس پر کتب لغت اور عربی محاورات کا حوالہ گزشتہ صفحات میں ہم بیان کر آئے ہیں۔ اہل علم جانتے ہیں کہ کفار و مشرکین کے لیے توحید و رسالت اور بعث بعد الموت جیسے بنیادی عقائد اسلام کو سمجھنا سب سے زیادہ مشکل نظر آتا تھا تبھی تو انہوں نے کہا؛

''اَجَعَلَ الْاٰلِهَةَ اِلٰهًا وَّاحِدًا اِنَّ هٰذَا لَشَیْءٌ عُجَابٌ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ پیغمبر کا ہمارے تمام خداؤں کو ختم کر کے صرف ایک خدا کی طرف بلانا قابل تعجب بات ہے۔

مزید مشکل و ناممکن تصور کرتے ہوئے کہا؛

''اَللّٰهُمَّ اِنْ كَانَ هٰذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَاَمْطِرْ عَلَیْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَآءِ اَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ''(۲)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ اے اللہ اگر یہ تیری طرف سے واقعی بات ہے تو پھر ہم پر آسمان سے پتھر برسا یا دردناک عذاب ہم پر لا۔

غیر مسلموں کے اس طرح کے تعصب زدہ اور ماحول پرستی کی اندھی تقلید میں مبتلا لوگوں کی ماحولیاتی مجبوریوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے مرات و کرات ان کو خالی الذہن ہو کر سوچنے کا فرمایا۔ ذوات قدسیہ انبیاء و مرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم نے بھی انہیں تعصب اور مخصوص ذہنی ترجیحات سے دل و دماغ کو یک طرف کر کے صرف قوت فکری کو حاکم بنانے کی ترغیب دی۔ سمجھانے کے حوالہ سے اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے کبھی بھی ان پر سختی نہیں فرمائی۔ سمجھانے کی حد تک ان کے ساتھ

(۱) صٓ،5۔ (۲) الانفال،32۔

کریمانہ انداز خطاب اختیار کرتے ہوئے ''اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ کُفْرًا وَّنِفَاقًا وَّاَجْدَرُ اَلَّا یَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ '' (التوبہ، 97) فرما کر رہتی دنیا تک اسلامی مبلغین کو ان کے ساتھ نرمی برتنے کی راہ دکھائی۔

رحمتِ عالم ﷺ نے ابوجہل جیسے دشمنانِ اسلام کے ساتھ بھی کبھی تبلیغ کے حوالہ سے سختی نہیں فرمائی۔ جب غیر مسلموں کے ساتھ محراب و منبر کے حوالہ سے اتنی نرمی برتی گئی ہے تو پھر اہل قبلہ کو کسی اجتہادی و نظری حکم سے انحراف کی بنیاد پر غیر مسلم قرار دینے کا کیا جواز ہوسکتا ہے۔ بلکہ اجتہاد کے مفاہیم ثلاثہ میں سے ہر ایک کا پایا جانا تکفیر سے مانع ہے۔ اس حوالہ سے اگر اشتباہ ہوسکتا ہے تو وہ صرف اجتہاد کے لغوی مفہوم کے اعتبار سے ممکن تھا جو ہماری اس تحقیق سے رفع ہوگیا کیوں کہ کسی بات کا نظری یا بدیہی ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ اگر نظری ہے تو ہر وقت، ہر شخص کے لیے اور ہر اعتبار سے نظری ہو۔ اگر بدیہی ہے تو ہر وقت، ہر شخص کے لیے اور ہر اعتبار سے بدیہی ہو نہیں ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ ایک شخص کے نزدیک بدیہی دوسرے شخص کے نزدیک نظری ہوسکتا ہے جیسے دن کی روشنی اور رات کے اندھیرے کی کیفیات کا علم بینائی والے شخص کو بداہۃً حاصل ہے جبکہ یہی کیفیت پیدائشی نابینا کے لیے نظری ہے اسی طرح جب تک قوت سماعت درست ہے اس وقت تک آواز کی خوب صورتی و بدصورتی کی کیفیات کو جاننا بدیہی ہے جبکہ قوت سماعت کا جواب دیئے جانے کے بعد یہی کیفیت نظری بن جاتی ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس سنائی دینے والی آواز کی کیفیت کو جاننا اس کی طرف متوجہ اور تندرست شخص کے لیے بدیہی ہے جبکہ اسی آواز کی قوت سماعت تک رسائی کی نوعیت کو جاننا نظری ہے کہ کس طرح ہوا کی لہروں میں محفوظ ہوکر اس کے اتصالی رابطہ کے ذریعہ قوت سماعت تک پہنچتی ہے۔ اسی طرح جو شخص اس کی طرف متوجہ ہی نہ ہو یا کوئی اور مانع موجود ہو تو اس کے لیے بھی اس کو جاننا ممکن نہیں ہوتا چہ جائیکہ بدیہی ہو۔

یہی حال دینِ اسلام کے بنیادی عقائد کا بھی ہے کہ التزام اسلام کرنے والا شخص چونکہ اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اندھی تقلید اور تعصب کی آلودگیوں سے اس کا دل و دماغ محفوظ و سلامت ہوتا ہے اور

ماحولیاتی قید و بند کی رکاوٹوں کو توڑ چکا ہوتا ہے تو پھر توحید باری تعالیٰ کی حقانیت کو جاننا اس کے لیے بدیہی نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا، رسولِ خدا رحمتِ عالم ﷺ کی صداقت کو پہچاننا اس کے لیے ضروری نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا، دُنیوی زندگی کی شکل میں ہزاروں خلائق میں قدرت باری تعالیٰ کی عظمت کو مشاہدہ کرنے کے بعد بعث بعد الموت کو ممکن الوقوع اور سچ جاننے میں اس کے لیے کیا رکاوٹ ہوسکتی ہے۔

علیٰ ہٰذا القیاس جب تک کوئی رکاوٹ وموانع آڑے نہیں آئیں گے اور شیطان کے تسلط سے جب تک محفوظ رہے گا اس وقت تک دین اسلام کی ان بنیادی باتوں کو بداہتہً جانتا رہے گا بخلاف غیر مسلموں کے کہ خلاف اسلام تعصب کے ماحول اور اسلام کے منافی مذہب کی قید بند اِن کے لیے ایسے موانع ہیں جن کے ہوتے ہوئے اپنے کمال وضوح وبداہت کے باوجود اسلام کے بنیادی عقائد واحکام ان کے نزدیک نظری ہی نظری ہیں۔قربان جاؤں اللہ کے فرمان پر ''اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ كُفْرًا وَّنِفَاقًا وَّ اَجْدَرُ اَلَّا يَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ '' (التوبہ، 97) کس جامع انداز سے فطرت کی عکاسی فرمائی ہے۔اندھی تقلید کے حصار میں محصور لوگوں کو سمجھانے کے لیے فکری اجتہاد کی ترغیب دینے کے سوا کوئی اور چارہ کار نہیں ہے۔جب ماحولیاتی رکاوٹوں معاشرتی آلودگیوں اور اکابر پرستی کی اندھی تقلید کی رکاوٹوں کی وجہ سے دین اسلام کے بدیہی عقائد اور بنیادی تعلیمات کو سمجھنا کفار ومشرکین کے نزدیک نظری قرار پائے اور وہ ان کے حوالہ سے ''اَلْاِنْسَانُ عَدُوٌّ لِّمَا جَهِلَ '' کے مصداق ٹھہرے تو ان احکام سے متعلق انہیں سمجھا کر اِتمام حجت کرنے یا ان کی حقانیت کے قائل کرانے کے لیے اجتہاد فکری کی ترغیب دینے کے سوا کوئی اور صورت ممکن الفہم ہی نہیں ہے تو جس اجتہاد فکری کی ترغیب اللہ تعالیٰ نے اور اس کے معصوم پیغمبروں نے دی ہے وہ اجتہاد کے مذکورہ مفاہیم ثلاثہ میں سے پہلی قسم یعنی لغوی اجتہاد کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا کیوں کہ باقی دو مفہوم یعنی اجتہاد عرفی اور فقہی مسلمانوں کا خاصہ ہونے کی بنا پر غیر مسلموں کو ان کی ترغیب دینے کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے جبکہ کسی بھی نظری چیز کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے فکری اجتہاد کی ترغیب دینے اور اسے اپنانے کے سوا کوئی اور ذریعہ فہم غیر مسلموں

کے حق میں اللہ تعالیٰ نے پیدا ہی نہیں فرمایا ہے۔(اِلَّامَاشَآءَ اللّٰہ)

ہماری اِس تحقیق سے اجتہاد کے مفاہیم ثلاثہ میں سے لغوی مفہوم کا باقی دونوں سے زیادہ عام بلکہ اعم العام ہونے کا فلسفہ بھی واضح ہوگیا کہ اجتہادعرفی اور اجتہادفقہی میں پائے جانے کے ساتھ ان کے بغیر بھی پایا جاتا ہے۔اور ساتھ ہی تکفیر چاہے التزام کفر کی شکل میں ہو یا لزوم کفر کی صورت میں بہر تقدیر ضروریات دین سے متجاوز نہ ہونے کا فلسفہ بھی معلوم ہوگیا کہ اصلی کفراور عارضی کفر میں صرف ارتداد کا فرق ہے کہ عارضی کفر میں جملہ ضروریات دین کا التزام کرنے کے بعد ارتداد کا عارضہ ہوجاتا ہے اور اصلی کفر میں ارتداد نہیں ہے جبکہ مافیہ الکفر دونوں میں ضروریات دین کے سوا کوئی اور شے نہیں ہے اور دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ عارضی کفر میں مرتد ہونے والوں کی دو قسمیں ہیں؛

پہلی قسم:۔مافیہ الکفر کو جان بوجھ کر دیدہ ودانستہ اختیار کرے۔جس کو کافر معانداور مرتد معاند کہا جاتا ہے۔

دوسری قسم:۔مافیہ الکفر کا ارتکاب انجانے میں کرے کہ جس قول وعمل کو دیدہ ودانستہ طور پر اپنی رضا مندی واختیار کے ساتھ وجود میں لارہا ہے وہ صراحتاً ملت اسلام کی تکذیب یا کسی ضرورت دینی کی تکذیب ہو یا اس تکذیب کی یقینی علامت ہو یا ملت اسلام کی ضد ونقیض یا اس کے کسی ضرورت دینی والا حصہ کی ضد یا نقیض کا صریح ارتکاب ہو یا ایمان کے کسی لازمہ کی ضد یا نقیض کا صریح ارتکاب ہو۔

اِن تمام صورتوں میں التزام کفر غیر عنادی ہوتا ہے اور دارالافتاء کے لیے قابل احتیاط وجائے خطر بھی ارتداد کی یہی شکلیں ہیں جبکہ عنادی ارتداد میں مرتد ہونے والے کا اپنا کردار واقرار اس کے ارتداد کا مظہر واشتہار ہونے کی بناء پر دارالافتاء کو کچھ کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہتی جبکہ اصلی کفر ہمیشہ عنادی ہی ہوتا ہے چاہے عناد حقیقی ہو یا حکمی۔اصلی کفر اور عارضی کفر کی ان شکلوں میں مابہ الامتیاز کو جس نکتہ نگاہ سے بھی دیکھا جائے بہر تقدیر ضرورت دینی کی تکذیب کرنے کے حوالہ سے اصل مابہ الکفر کا قطعاً کوئی فرق

نہیں ہے۔ کفر اصلی کی نوعیت جو بھی ہو بہر تقدیر ہر غیر مسلم کو دعوت اسلام دینا تمام اہل قبلہ کی اجتماعی ذمہ داری ہے جس اسلام کی طرف انہیں دعوت دی جاتی ہے اس کی حقانیت کو جاننا اہل قبلہ کے نزدیک بدیہی اور ضرورت دینی ہونے کے باوجود ان غیر مسلموں کے نزدیک نظری ہے اور محتاج دلیل ہے۔ لہٰذا اُصولِ فطرت کے عین مطابق انہیں فکری اجتہاد کی ترغیب دینے، تقلیدی مذہب اور تعصب سے خالی الذہن ہو کر صرف اور صرف قوت فکری کو حاکم بنا کر اجتہادی کاوش کی راہ پر ڈالنے کے سوا کوئی اور چارہ کار مسلم مبلغ کے پاس کل تھا نہ آج ہے اہل علم جانتے ہیں کہ اجتہاد کا لغوی مفہوم بھی اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

خلاصہ الکلام:۔ لزوم کفر ہو یا التزام کفر بہر تقدیر اس کا مورد و محل ضروریاتِ دینیہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے لہٰذا ہر دار الافتاء کو تکفیری فتویٰ صادر کرنے سے قبل ان حقائق کو پیش نظر رکھنا لازم ہے ورنہ تکفیرِ مسلم کا مرتکب ہو سکتا ہے جو بجائے خود کفر کے قریب گناہ کبیرہ ہے۔ (اَعَاذَنَا اللّٰهُ مِنهُ)

اِسی خطر کے پیش نظر فتاویٰ بحر الرائق کے مصنف اور دیار مصریہ کے عظیم مفتی اسلام نے ضروریاتِ دینیہ کے سوا کسی بھی اجتہادی مسئلہ سے متعلق تکفیری فتویٰ صادر کرنے سے اجتناب کا التزام کرتے ہوئے فرمایا؛

''وَلَقَدْ اَلْزَمْتُ نَفْسِی اَنْ لَّا اُفْتِیَ بِشَیْئٍ مِنهَا''

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ میں نے کسی بھی اجتہادی مسئلہ سے متعلق منکر پر کفر کا فتویٰ نہ دینے کا التزام کیا ہے۔

☆☆☆☆☆

لوازماتِ خمسہ ایمان

میرا سوال یہ ہے کہ اُصولِ تکفیر کی جو چودہ قسمیں بیان کی گئی ہیں اُن میں سے پہلی چار قسمیں یعنی ملت اسلام سے انکار یا اُس کی کسی ضرورت دینی والے حکم سے انکار، اسی طرح ملت اسلام کی ضد کا یا اُس کے کسی ضروری حکم کی ضد کا ارتکاب کرنے میں التزام کفر ہونا تو ظاہر ہے جبکہ باقی دس قسموں کا دارومدار ایمان کے لوازمات خمسہ پر ہے کہ جب تک جذبہ عمل، محبت، تعظیم، تسلیم ورضا اور مومن بہ کے منافی جملہ مذاہب وحرکات سے بیزاری ونفرت کو بطور لازمہ ایمان ثابت نہیں کیا جاتا۔ اُس وقت تک یہ سب کے سب صیغہ خفاء میں ہیں اِن میں التزام کفر واضح نہیں ہوتا اور اِن کو لازمہ ایمان کے طور پر ثابت کرنے کے لیے قرآن وسنت کے نصوص کے ساتھ تقاضا عقل بھی ضروری ہے۔ اِس لئے کہ یہ اسلامی عقیدہ کی بحث ہے جس میں مسائل اعتقادیہ کا ثبوت عقلی دلائل سے ہونے کے ساتھ نصوص شرعیہ کی تائید پانا ضروری ہے۔ ایسے میں التزام کفر کی مذکورہ دس قسمیں وضاحت طلب ہیں۔

السائل...... قاری محمد انور بیگ، خطیب جامع مسجد سنہری، صدر پشاور

جواب اِس کا یہ ہے کہ ایمان کے مذکورہ لوازمات خمسہ کا ثبوت عقلاً بھی ہے' شرعاً بھی اور سلف صالحین کے شرعی فتوؤں سے بھی اِس اجمال کی تفصیل سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل تین مسلمات کو بطورِ تمہید سمجھنا ضروری ہے۔

اول:۔ ایمان وکفر باہمی مخصوص ضدین ہیں کہ ایک کا وجود آپ ہی دوسرے کی نفی ہے۔ جس کے بعد اُس کی نفی پر کوئی اور دلیل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، جس کے نتیجہ میں ایک شخص ایک وقت میں مومن ہوگا یا کافر، یعنی ایمان وکفر سے خالی بھی نہیں ہوسکتا اور دونوں اُس کے اندر جمع بھی نہیں ہوسکتے۔

دوم:۔ ہر چیز کو پوری طرح پہچاننے کے لیے نظام قدرت کے مطابق دو طریقے مقرر ہیں؛

پہلا طریقہ:۔ اُس کی ذاتیات کے ذریعہ سے جیسے انسان کو حیوان وناطق کے واسطہ سے پہچانا جاتا ہے۔

دوسرا طریقہ:۔ اُس کے لوازمات کے ذریعہ سے جیسے انسان کی پہچان اُس کے نام ونشان شکل وصورت، گفتار وکردار کے واسطہ سے ہوتی ہے۔

اِسی طرح ایمان وکفر میں سے ہر ایک کبھی اپنی ذات وحقیقت سے پہچانا جاتا ہے اور کبھی لوازمات سے، اسی طرح جہاں تک ایمان کی حقیقت ہے وہ ملت اسلام اور اُس کے تمام ضروری احکام کے ساتھ تصدیق بالقلب اقرار باللسان کرنے کا نام ہے۔ اِس کے لوازمات میں وہی چیزیں آسکتی ہیں جن کے بغیر اس کا اعتبار نہیں ہوتا، اِس کے وجود وعدم برابر ہوتے ہیں اور یہ اپنی موجودگی کے باوجود کالعدم ہوتا ہے اُن کی تعیین وتشخیص کے لیے قرآن وسنت کے مواقع استعمال کا تتبع واستقراء کے ساتھ بزرگان دین کی تعبیرات وتشریحات کو دیکھنا بھی ضروری ہے۔

سوم:۔ بزرگانِ دین اور کل مکاتب فکر آئمہ مجتہدین کے قابل ذکر مفتیان کرام نے تصدیق بالقلب اقرار باللسان کی موجودگی کے باوجود بعض افعال واقوال کو بالیقین التزام کفر قرار دیا ہے۔ مثال کے طور پر؛

(۱) معصیت کو حلال وجائز سمجھنا۔ (۲) معصیت کو ہلکا جان کر اُس سے کراہت نہ کرنا۔

(۳) ملت اسلام یا اُس کے کسی حکم پر استہزاء کرنا۔

(۴) زنا اور ناحق قتل کرنے کے حرام نہ ہونے کی آرزو کرنا۔

(۵) اللہ تعالیٰ کے کسی مقدس نام یا صفت یا کام کو مذاق بنانا، اُس پر استہزاء کرنا۔

(۶) نبی کی بعثت کے نہ ہونے کی تمنا کرنا۔ (۷) کسی کو کافر ہونے کا مشورہ دینا۔

(۸) کسی قسم کے کفر کو پسند کرنا۔ (۹) کسی کو کافر ہونے کا مشورہ دینے کا پکا ارادہ کرنا۔

(۱۰) بلا جبر واکراہ جان بوجھ کر بغیر وضو کے نماز پڑھنا۔

(۱۱) بت، چاند یا سورج کو سجدہ کرنا۔ (۱۲) پیغمبر کو قتل کرنا۔ (۱۳) پیغمبر کو گالی دینا۔

(۱۴) پیغمبر کی کسی صفت کو حقیر چیز کے ساتھ تشبیہ دینا۔

(۱۵) کسی اور مخلوق کو کسی کمال میں پیغمبر سے زیادہ افضل بتانا۔

(۱۶) نبی آخر الزمان رحمت عالم ﷺ کے بعد کسی دوسرے نبی کے پیدا ہونے کو جائز بتانا۔

(۱۷) بیت اللہ شریف کی توہین کرنا یا قرآن شریف کی توہین کرنا۔

(۱۸) سنت نبوی ﷺ کی توہین کرنا یا اُس پر استہزاء و تضحیک کرنا۔

(۱۹) زنار باندھنا۔ (۲۰) قشقہ لگانا۔

الغرض اِس قسم کے درجنوں اقوال وافعال کو کل مکاتب فکر علماء اعلام ومفتیان اسلام نے التزام کفر قرار دیا ہے جبکہ اِس کا قائل مسلمان ہونے کا دعویٰ بھی کرتا ہے اور ملت اسلام اور اُس کے تمام ضروری احکام کے ساتھ تصدیق قلبی واقرار لسانی بھی رکھتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایمان وکفر ایک شخص میں بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے۔ ایسے میں کل مکاتب فکر علماء اسلام ومفتیان کرام کا بیک آواز ایسے مدعیان ایمان کو کافر ومرتد قرار دینے کا فلسفہ اِس کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا کہ اِس قسم کے واقعات میں مُوءمَن بہ کی ضد کا یعنی ملت اسلام یا اُس کے جس ضروری حکم پر ایمان وتصدیق کا دعویٰ کیا جارہا ہے اُس کی ضد کا ارتکاب کیا گیا ہے یا ایمان کے لوازمات میں سے کسی لازمہ کی ضد یا نقیض کا ارتکاب کیا گیا ہے۔ اِن دو صورتوں سے خالی ہونے کی صورت میں دنیا کے کسی بھی مفتی کو اُسے کافر ومرتد قرار دینے کی جرات نہیں ہوسکتی۔ چہ جائیکہ کہ کل مکاتب فکر علماء اعلام ومفتیان اسلام متفقہ طور پر اُس کو اسلام سے خارج قرار دیں۔ اِس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ مفتیان اسلام خود شارع نہیں ہوتے کہ جس کو چاہے ایمان قرار دیں اور جس کو چاہے کفر وارتداد قرار دیں، نہیں ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ حقیقی علماء کرام ومفتیان اسلام قرآن وسنت سے مفہوم ہونے والے اُصولوں کی روشنی میں یہ سب کچھ کرتے ہیں۔ اسلام کے

اِن تینوں مسلمات کو سمجھنے کے بعد اصل مسئلہ آپ ہی واضح ہو جاتا ہے کیوں کہ قرآن وسنت کے ساتھ تقاضائے عقل سے بھی مذکورہ پانچ چیزیں ایمان کے لازمہ کے طور پر ناگزیر قرار پا رہی ہیں۔ جن میں سے مُومَن بہ کے ساتھ محبت کا لازمہ ایمان ہونے اور اُس کی ضد یا نقیض کے ارتکاب کرنے کی صورت میں ایمان کالعدم ہونے سے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا اَشَدُّ حُبًّالِلّٰهِ''(۱)

مشرکین کی اپنے جھوٹے خداؤں کے ساتھ محبت کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات کے ساتھ اہل ایمان کی محبت کو زیادہ، قوی اور مضبوط بتانے کا واضح فلسفہ دو چیزیں ہیں؛

پہلی چیز:۔ مشرکین کی اپنے جھوٹے خداؤں کے ساتھ جو محبت ہے وہ ہمیشہ قائم ودائم نہیں ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ، اُس کی بھیجی ہوئی ملتِ اسلام اور اُس کے جملہ ضروری احکام کے ساتھ مومنوں کے دلوں میں جو محبت ہے وہ ہمیشہ قائم دائم اور لاینفک لازمہ ایمان ہے۔ یہاں تک کہ اُس کی ضد یعنی عداوت وکراہت یا اُس کی نقیض یعنی عدم محبت کی صورت میں ایمان غیر معتبر اور کالعدم ہوتا ہے۔ جیسے حدیث شریف میں آیا ہے؛

''لَايُؤْمِنُ اَحَدُكُمْ حَتّٰى اَكُوْنَ اَحَبَّ اِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهٖ وَوَلَدِهٖ وَالنَّاسِ اَجْمَعِيْنَ''(۲)

اِس حدیث میں اللہ کے رسول ﷺ نے مُومَن بہ کے حوالہ سے اپنی ذات اقدس کا جو ذکر فرمایا ہے، یہ اکتفاء بالفرد الاعلیٰ کے قبیل سے ہے۔ ورنہ مُومَن بہ کے ہر فرد کا یہی حال ہے اور یہی انداز کلام مذکورہ آیت کریمہ میں بھی ہے کہ اُس میں اللہ تعالیٰ نے مُومَن بہ کی طویل فہرست اور ایمان مفصل میں معتبر جملہ ضروریاتِ دینیہ میں سے صرف اپنی ذات کو بطور اکتفاء بالفرد الاعلیٰ ذکر فرمایا ہے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کے ساتھ محبت کا لازمۂ ایمان ہونے کی طرح ملت اسلام اور اُس کے جملہ ضروری احکام کے ساتھ محبت کا بھی یہی حال ہے۔ جس پر دلیل یہ ہے کہ ملت اسلام ساتھ بغض و

(۱) البقرۃ،165۔ (۲) مشکوۃ شریف بحوالہ مسلم و بخاری۔

عداوت یا نفرت و کراہت یا اُس کے کسی بھی ضروری حکم سے نفرت و کراہت یا بغض و عداوت رکھنے والے شخص کو کل مکاتب فکر اہل اسلام میں غیر مومن سمجھا جاتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكٰلَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْكٰفِرِيْنَ''(۱)

دوسری چیز:۔ اہل ایمان کے دلوں میں مُومَن بہ کے ساتھ جو محبت ہے اُس کے ساتھ جذبہ عمل بھی ہے کہ ہر مومن چاہے باعمل ہو یا بے عمل بہر حال مُومَن بہ کے ساتھ جذبہ عمل ضرور رکھتا ہے جبکہ مشرکین جذبہ عمل کا التزام کئے بغیر مخصوص ماحولیاتی رنگ میں رنگین اور باطل تقلید کی بنا پر جھوٹے خداؤں کے ساتھ مشرکانہ عمل کرتے ہیں جب مشکل میں پھنس جاتے ہیں تو اس کو بھی چھوڑ کر حقیقی خدا وحدہ لا شریک سے فریاد کرتے ہیں جبکہ مومن کے دل سے جذبہ عمل کسی حال میں بھی ختم نہیں ہوتا بالفرض اگر ختم ہو جائے تو وہ مومن بھی نہیں رہتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی انسان ملت اسلام اور اُس کے تمام ضروری احکام کے ساتھ تصدیق قلبی و اقرار لسانی کا دعویٰ کرنے کے ساتھ جذبہ عمل کی ضد یعنی مُومَن بہ کے برعکس عمل کرنے کا جزم کرے یا اُس کی نقیض یعنی جذبہ عمل کے عدم یعنی اسلام پر عمل نہ کرنے کا جذبہ دل میں جمائے تو مؤمن نہیں کہلاتا۔ جس کی واحد وجہ یہی ہے کہ مُومَن بہ پر عمل کرنے کا جذبہ ایمان کے لیے لازم ہے، جس کی ضد یا نقیض کی موجودگی آپ ہی اُس کے عدم کی دلیل ہے، جس کے بعد اُس کی نفی پر کوئی اور دلیل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جب لازمہ ایمان منتفی ہوا تو ایمان بھی منتفی ہوا کیوں کہ لازمہ کی نفی آپ ہی ملزوم کی نفی پر دلیل ہے، جس کے بعد اُس کی نفی پر کوئی اور دلیل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ مذکورہ آیت کریمہ کا جذبہ عمل اور محبت کا لازمہ ایمان ہونے پر دلالت کرنے کے علاوہ سورۃ حجرات کی یہ آیت کریمہ بھی مُومَن بہ کے ساتھ ایمان کو محبت لازم ہونے پر دلالت کر رہی ہے۔

(۱) البقرہ،98۔

جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''حَبَّبَ اِلَیْکُمُ الْاِیْمَانَ وَزَیَّنَہٗ فِیْ قُلُوْبِکُمْ''(۱)

مُومَن بہ کی تعظیم کا لازمہ ایمان ہونے کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَمَنْ یُّعَظِّمْ حُرُمٰتِ اللّٰہِ فَھُوَ خَیْرٌ لَّہٗ عِنْدَ رَبِّہٖ''(۲)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کی محترم کی ہوئی چیزوں کی جو بھی تعظیم کرے گا وہ اُس کے لیے اللہ کی نظر میں خیر ہوگا۔

اہل علم جانتے ہیں کہ مُومَن بہ یعنی ملت اسلام اور اُس کے جملہ ضروری احکام محترم عنداللہ ہیں۔ جن کی تعظیم ہر مومن مسلمان کے دل میں موجود ہوتی ہے ورنہ اِس کی ضد یعنی توہین یا نقیض یعنی عدم تعظیم کے ارتکاب کرنے والے کا اُس کے ساتھ اقرار لسانی وتصدیق قلبی کالعدم قرار پاتی ہے۔ دوسری جگہ ارشاد فرمایا؛

''لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ وَتُعَزِّرُوْہُ وَ تُوَقِّرُوْہُ وَتُسَبِّحُوْہُ بُکْرَۃً وَّاَصِیْلًا''(۳)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ تم اللہ اور اُس کے رسول پر ایمان لانے کے ساتھ اُن کی تعظیم واحترام کرو گے اور صبح وشام اُس کی پاکیزگی کا اظہار کرو گے۔

اہل علم جانتے ہیں کہ اس آیت کریمہ میں بعثت رسول کا مقصد ہی یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول معظم ﷺ پر اور اُن کے لائے ہوئے احکام پر ایمان لانے کے ساتھ تعظیم واحترام بھی کیا جائے۔ جیسے ذات اللہ، افعال اللہ، صفات اللہ اور احکام اللہ پر ایمان لانے کے ساتھ اُن سب کی تعظیم واحترام لازمہ ایمان اور مقصد بعثت نبوی ﷺ بتایا گیا ہے۔ ویسے ہی پیغمبر کریم ﷺ کی ذات و افعال، صفات واسماء اور احکام پر ایمان کے ساتھ اِن سب کی تعظیم واحترام کو بھی اِس آیت کریمہ میں لازمہ ایمان بتایا گیا ہے۔ جس کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کی تعظیم کی ضد یعنی توہین یا اُس کے

---

(۱) الحجرات،7۔ (۲) الحج،30۔ (۳) الفتح،9۔

بالیقین نقیض کے ارتکاب کرنے والے کو خارج از اسلام سمجھا جاتا ہے۔ اِسی طرح رسول اللہ ﷺ کی کسی صفت یا کسی سنت کی تعظیم کی ضد یعنی توہین کے ارتکاب کرنے والے کو بالاتفاق و بالاجماع خارج از اسلام سمجھا جاتا ہے جو اِس کا لازمہ ایمان ہونے کی واضح دلیل ہے۔ اِس کے علاوہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ''وَمَنْ يُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوْبِ '' (الحج،32) بھی مومن بہ کی تعظیم کا ایمان کے لیے لازم ہونے پر دلالت کر رہا ہے کیوں کہ ملت اسلام اور اُس کا ہر ضروری حکم اللہ تعالیٰ کی پہچان کا ذریعہ ہے شعائر اللہ بھی اُن ہی چیزوں کو کہا جاتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے محترم قرار دیئے جانے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی پہچان کا ذریعہ بھی ہوں۔ ایسے میں سورۃ الحج، آیت نمبر 30 اور آیت نمبر 32 کا ہر مومن بہ کی تعظیم کا ایمان کے لیے لازمہ ہونے پر دلالت کرنے میں کس کو شک ہو سکتا ہے۔ تسلیم و رضا کا لازمہ ایمان ہونے پر آیت کریمہ؛

''فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا '' (۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ تمہارے رب کی قسم وہ ہرگز ایمان والے نہیں ہوں گے جب تک اپنے معاملات میں تمہیں حاکم نہ بنائیں پھر تمہارے حکم پر اپنے دلوں میں تنگی محسوس نہ کریں اور دل سے مکمل تسلیم و رضا کا اظہار کریں۔

ظاہر ہے کہ دل سے مکمل تسلیم و رضا کے بغیر ایمان نہ ہونے کا اِس کے سوا اور کیا مقصد ہو سکتا ہے کہ یہ لازمۂ ایمان ہیں جس کی نقیض کی یعنی عدم تسلیم و رضا کی موجودگی یا اِس کی ضد یعنی ناراضگی و انکار کی موجودگی انتفاء ملزوم کی دلیل بن رہا ہے، جس کے بعد ایسے شخص کے ایمان کی نفی کرنے پر کوئی اور دلیل تلاش کرنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہو رہی۔ اسی طرح حدیث شریف میں آیا ہے؛

''ذَاقَ طَعْمَ الْاِيْمَانِ مَنْ رَضِيَ بِاللّٰهِ رَبًّا وَبِالْاِسْلَامِ دِيْنًا وَبِمُحَمَّدٍ رَسُوْلًا '' (۲)

---

(۱) النساء،65۔ (۲) مشکوۃ شریف، کتاب الایمان بحوالہ صحیح مسلم شریف۔

جس کا مفہوم یہ ہے کہ ایمان کا ذائقہ اُسی کو نصیب ہوسکتا ہے جو اللہ کی ربوبیت پر اور اسلام کا ضابطہ حیات ہونے پر اور محمد ﷺ کے رسول اللہ ہونے پر راضی ہوا۔

اہل علم جانتے ہیں کہ یہاں پر بھی جن تین مُومَن بِہ کا ذکر آیا ہے اُن میں سے ہر ایک اپنے جملہ لوازمات کے ساتھ مراد ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کو تسلیم کر کے اُس پر راضی ہونے میں ذات اللہ من حیث صفت الربوبیت کے ضمن میں جملہ افعال اللہ، صفات اللہ، اسماء اللہ اور احکام اللہ شامل ہیں کہ اِن میں سے ایک ایک پر راضی ہو کر تسلیم کرنا ایمان کے لیے لازم ہے۔ جس کے بغیر ایمان کا ذائقہ کسی کو نصیب نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح ملت اسلام کو ضابطہ حیات ودستور العمل کے طور پر تسلیم کر کے اُس پر راضی ہونا اُس کے اُن تمام احکام کو شامل ہے۔ جو ضروریاتِ دین کے قبیل سے ہیں۔ جس کے مطابق ملت اسلام کے کسی ایک ضرورت دینی والے حکم پر راضی ہو کر تسلیم کرنے کی ضد یا اُس کی نقیض کا صراحۃً ارتکاب کرنے والے شخص کو ذائقہ ایمان نصیب نہیں ہوسکتا۔ اِسی طرح محمد ﷺ کی رسالت پر راضی ہو کر اُسے تسلیم کرنے سے متعلق جو کلام ہے یہ بھی رسالت نبوی ﷺ کے جملہ لوازمات وتقاضوں کو شامل ہونے کے ساتھ ذات محمدی، سنت وافعال محمدی، صفات محمدی، اسماء محمدی اور احکام محمدی کی اُن تمام قسموں کو شامل ہے جو ضروریات دین کے قبیل سے ہیں کہ اُن پر ایمان تب قابلِ قبول ومعتبر عند اللہ و عند الشرع ہوسکتا ہے۔ جب دل وجان سے اُن پر راضی ہو کر اُنہیں تسلیم کی جائیں ورنہ اِس کی ضد یا نقیض کی موجودگی میں دعویٰ ایمان ہرگز قابل قبول نہیں ہوسکتا کیوں کہ ''وُجُودُ اَحَدِ الضِدَّيْنِ دَلِيْلُ عَدَمِ الآخَرِ '' اور ''وُجُودُ اَحَدِ النَّقِيْضِيْنِ دَلِيْلُ عَدَمِ الآخَرِ '' اور ''اِنْتِفَاء اللاَزم دَلِيْل انْتِفَاء المَلْزُوْم '' بدیہیات کے قبیل سے ہیں جس کے بعد کسی اور دلیل کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی۔ مُومَن بِہ کے مقابلہ میں جملہ مذاہب باطلہ اور اُس کی ہر ضد ومنافی کردار سے کراہت ونفرت کا لازمہ ایمان ہونا بھی قرآن وسنت سے مفہوم ہے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''قَدْ كَانَتْ لَكُمْ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىْٓ اِبْرَاهِيْمَ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ اِذْقَالُوْا لِقَوْمِهِمْ اِنَّا بُرَءٰٓؤُ

اِمِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ كَفَرْنَابِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَآءُ اَبَدًا حَتّٰى تُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَحْدَهٗ''(۱)

ملتِ ابراہیمی کے پابند ہونے کی بنا پر اُمت اِجابت کے تمام مومنوں پر اِس اُسوہ ابراہیمی کی پابندی کو اللہ تعالیٰ نے لازم قرار دیا ہے جو ایمان کے ساتھ ہی حاصل ہو جاتا ہے اور لازمہ ایمان ہونے کی بنا پر اُس کے بغیر ایمان کی بقاء کا امکان ہی نہیں ہے۔جس کی اہمیت بتاتے ہوئے اِس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے محض ظاہرداری میں اِس کے خلاف کرنے کو بھی ناپسند فرمایا حالانکہ دل میں کراہت ونفرت اور بیزاری کے ہوتے ہوئے کسی جائز مصلحت کے لیے یا تقیہ کے طور پر ایسا کرنے سے ایمان کی نفی نہیں ہوتی اِس کے باوجود محض ظاہرداری میں ایسا کرنے کو بھی ممنوع قرار دینے سے اِس کی اہمیت اور بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ نے اِس کا لازمہ ایمان ہونے سے متعلق فرمایا؛

''وَكَرَّهَ اِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوْقَ وَالْعِصْيَانَ''(۲)

اہل علم جانتے ہیں کہ جس قسم کا کفر اور فسق وعصیان بھی ہو یہ سب کے سب تقاضاءِ ایمان کے منافی ہونے کے ساتھ مُومَن بہ کے بھی منافی ہیں،جس سے نفرت وکراہت کو اِس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے ایمان کا لازمہ قرار دیا ہے۔اللہ کے رسول ﷺ نے بھی اِس کو ذائقہ ایمان کا مدار اور لازمہ ایمان قرار دیتے ہوئے مندرجہ ذیل الفاظ میں اِس کی اہمیت بتائی ہے؛

''وَمَنْ يَّكْرَهُ اَنْ يَّعُوْدَ فِى الْكُفْرِ بَعْدَ اِذْ اَنْقَذَهُ اللّٰهُ مِنْهُ كَمَا يَكْرَهُ اَنْ يُّلْقٰى فِى النَّارِ''(۳)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ کفر میں جانے سے ایسی نفرت وکراہت کرتا ہے' جیسے آگ میں ڈالے

---

(۱) الممتحنہ،4۔ (۲) الحجرات، 7۔

(۳) مشکوۃ شریف بحوالہ بخاری ومسلم، کتاب الایمان۔

جانے سے کراہت ونفرت کرتا ہے۔

وضاحت درو ضاحت:۔ ایمان کے یہ پانچوں لوازمات اتنے واضح وبیّن ہیں کہ سب کے سب لازم بیّن بالمعنی الاخص کے قبیل سے ہیں جس میں محض طرفین یعنی موضوع ومحمول کے تصور سے ہی محمول کا اپنے موضوع کو لازم ہونے پر جزم ویقین حاصل ہوجاتا ہے جس کے بعد کسی اور چیز کی ضرورت نہیں رہتی جیسے لازم بیّن بالمعنی الاعم میں جزم ویقین کا حصول بعد تصور الطرفین اُن کے مابین نسبت کو جاننے پر موقوف رہتا ہے۔ لازم بیّن کو اِس دوسرے مفہوم یعنی بالمعنی الاعم میں بھی جزم باللزوم کا حصول اگرچہ بدیہی ہوتا ہے کہ کسی خارجی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی تاہم بالمعنی الاخص اجلیٰ البدیہیات کے قبیل سے ہے۔ مثال کے طور پر؛

الایمان محبّة المُومَن به:۔ کہنے میں ایمان اور محبت مومن بہ کے تصور سے آپ ہی محبت مُومَن به کا ایمان کو لازم ہونے پر جزم ویقین حاصل ہوجاتا ہے۔

الایمان جذبة العمل بالمُومَن به:۔ کہنے میں ایمان اور جذبۃ العمل بالمومن بہ کے تصور سے آپ ہی جذبۃ العمل بالمومَن بہ کا ایمان کو لازم ہونے کے ساتھ جزم ویقین حاصل ہو جاتا ہے۔

الایمان تعظیم المُومَن به:۔ کہنے میں ایمان اور تعظیم المومَن بہ کے تصور سے آپ ہی تعظیم المومَن بہ کا ایمان کو لازم ہونے پر یقین حاصل ہوجاتا ہے۔

الایمان هو التسلیم والرضا بالمُومَن به:۔ کہنے میں ایمان اور تسلیم ورضا بالمومن بہ کے تصور سے ہی تسلیم ورضا بالمُومَن به کا ایمان کو لازم ہونے پر یقین حاصل ہوجاتا ہے۔

الایمان هو النَفرة والکراهة عَن جَمِیعِ مضادِ المومَن بِه:۔ کہنے میں بھی محض تصور طرفین سے ہی محمول کا اپنے موضوع کو لازم ہونے کے ساتھ آپ ہی یقین حاصل ہوجاتا ہے۔

مزید وضاحت:۔ ایمان کے یہ لوازمات جو لازم الماہیت اور لازم بین بالمفہوم الاخص ہیں تقاضاء عقل سے ثابت ہونے کے بعد قرآن وسنت کے مذکورہ نصوص سے تائید وتوثیق اور تبرک پانے کے بعد بزرگان دین کے دستاویزات میں بھی مذکور ہوئے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ بعض اسلاف نے ان کا محض اشارہ دیا ہے۔ جیسے ابن ہمام نے المسامرہ کے مندرجہ ذیل الفاظ میں لکھا ہے؛

''وَالْمَقْطُوْعُ بِهٖ اَنَّ الْاِيْمَانَ وَضْعُ اِلٰهِيٌّ اَمَرَبِهٖ عِبَادَهٗ وَرَتَّبَ عَلٰى فِعْلِهٖ لَازِمًاهُوَ مَاشَاءَ مِنْ خَيْرٍ بِلَا اِنْقِضَاءٍ وَعَلٰى تَرْكِهٖ ضِدَّهٗ بِلَا اِنْقِضَاءٍ وَهٰذَا لَازِمُ الْكُفْرِ شَرْعًاوَاَنَّ التَّصْدِيْقَ بِمَااَخْبَرَبِهٖ النَّبِىُ مِنْ اِنْفِرَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى بِالْاُلُوْهِيَّةِ وَغَيْرِهٖ اِنَّمَا كَانَ عَلٰى سَبِيْلِ الْقَطْعِ مِنْ مَفْهُوْمِهٖ وَاَنَّهٗ اُعْتُبِرَ فِى تَرْتِيْبِ لَازِمِ الْفِعْلِ وُجُوْدُ اُمُوْرٍعَدَمِهَا مُتَرَتَّبُ ضِدُّهٗ كَتَعْظِيْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاَنْبِيَائِهٖ وَكُتُبِهٖ وَبَيْتِهٖ وَتَرْكِ السُّجُوْدِ لِلصَّنَمِ وَنَحْوِهٖ وَالْاِنْقِيَادِ هُوَ الْاِسْتِسْلَامِ اِلٰى قُبُوْلِ اَوَامِرِهٖ وَنَوَاهِيْهِ الَّذِىْ هُوَ مَعْنٰى الْاِسْلَامِ. وَقَدِ اتَّفَقَ اَهْلُ الْحَقِّ وَهُمْ فَرِيْقَاالْاَشَاعِرَةِ وَالْحَنَفِيَّةُ عَلٰى اَنَّهٗ لَااِيْمَانَ بِلَااِسْلَامٍ وَعَكْسَهُ.....فَيُمْكِنُ اِعْتِبَارُ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ اَجْزَاءً لِمَفْهُوْمِ الْاِيْمَانِ فَيَكُوْنُ اِنْتِفَاءِ ذٰلِكَ اللَّازِمِ عِنْدَ اِنْتِفَائِهَا لِاِنْتِفَا الْاِيْمَانِ وَاِنْ وُجِدَ التَّصْدِيْقُ وَغَايَةُ مَافِيْهِ اَنَّهٗ نُقِلَ عَنْ مَفْهُوْمِهٖ اللُّغَوِى الَّذِىْ هُوَمُجَرَّدُ التَّصْدِيْقِ اِلٰى مَجْمُوْعٍ هُوَمِنْهَاوَلَابَأْسَ بِهٖ فَاِنَّا قَاطِعُوْنَ بِاَنَّهٗ لَمْ يَبْقَ عَلٰى حَالِهٖ الْاَوَّلِ اِذْ قَدْ اُعْتُبِرَ الْاِيْمَانُ شَرْعًاتَصْدِيْقًاخَاصًا وَهُوَمَايَكُوْنُ بِاُمُوْرٍ خَاصَةٍ وَاَنْ يَكُوْنُ بَالِغًا اِلٰى حَدِّ الْعِلْمِ اِنْ مَنَعْنَااِيْمَانَ الْمُقَلِّدِ وَاِلَّافَالْجَزْمُ الَّذِىْ لَايَجُوْزُ مَعَهٗ ثُبُوْتُ النَّقِيْضِ وَهُوَفِى اللُّغَةِ اَعَمُّ مِنْ ذٰلِكَ وَيُمْكِنُ اِعْتِبَارُهَا شُرُوْطًا لِاِعْتِبَارِهٖ شَرْعًا فَيَنْتَفِى اِيْضًا لِاِنْتِفَائِهَا الْاِيْمَانُ مَعَ وُجُوْدِ التَّصْدِيْقِ بِمَحليه وَلَا يُمْكِنُ اِعْتِبَارُهَا شُرُوْطًالِثُبُوْتِ اللَّازِمِ الشَّرْعِىُّ فَقَطْ فَيَنْتَفِى عِنْدَاِنْتِفَائِهَا مَعَ قِيَامِ

الْاِیْمَانِ لِاَنَّ الْفَرْضَ ان عِنْدَ اِنْتِفَائِهَا یثْبُتُ ضِدلَازِمِ الْاِیْمَانِ وَهُوَ لَازِمُ الْکُفْرِ .عَلٰی مَاذَکَرْنَا فَیَثْبُتُ مَلْزُوْمُهٗ وِهُوَالْکُفْرُ''(۱)

حضرت ابن ہمام نے اِس جاندار عبارت کے اندر جن معارف وحقائق کو جمع کیا ہے۔ ہماری اِس پوری تحریر کو اُس کی حقیقی تشریح قرار دیا جائے تو بے محل نہیں ہوگا۔ بعض اسلاف نے اِس سے بھی زیادہ مختصر کر کے ایمان کے صرف دولوازم کو ذکر کر کے باقی کا اشارہ دیا ہے۔ جیسے امام احمد رضا خان محدث بریلوی نے تمہید ایمان میں کیا ہے، بعض نے اِس سے بھی مختصر اور باریک اشارہ میں ''اَلْاِیْمَانُ هُوَ التَّصْدِیْقُ بِالْقَلْبِ مَعَ الثِّقَةِ وَطَمْنِیَّةِ النَّفْسِ عَلَیْهِ '' کہہ کر اِن میں سے بعض لوازمات کا اشارہ دیا ہے۔

جیسے تفسیر الفتوحات الالٰہیہ میں ہے۔ حضرت امام فخر الدین الرازی نے بھی صرف لازمہ محبت کو اصل الاصول اور باقی چاروں کے لیے بنیاد قرار دیتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَقَدْ دَلَّلْنَا اَنَّ الْحُبَّ مِنْ لَوَازِمِ الْعِرْفَانِ''(۲)

التفسیر الکبیر، جلد 3، صفحہ 234 تحت آیت ''وَالَّذِیْنَ آمَنُوْا اَشَدُّ حُبًّالِلّٰهِ'' جبکہ بعض نے پوری تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ جیسے حافظ ابن تیمیہ نے کتاب الایمان اور فتاویٰ کبریٰ میں کیا ہے۔ کتاب الایمان اول سے آخر تک اِسی موضوع سے متعلق ہے جبکہ فتاویٰ کبریٰ کی جلد 7، صفحہ 122 تا صفحہ 655 اِس موضوع سے متعلق ہے۔ اور نہ سہی ابن ہمام کی مذکورہ عبارۃ کی طرح حافظ ابن تیمیہ کی مندرجہ ذیل عبارۃ ہی تکفیر کے لیے شرعی معیار کو سمجھنے کے لیے کافی ہے۔ جس میں موصوف نے سورۃ المجادلہ کی آیت نمبر 22 کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے ''بَیَّنَ سُبْحَانَهٗ اِنَّ الْاِیْمَانَ لَهٗ لَوَازِمُ وَلَهٗ اَضْدَادُ مَوْجُوْدَةٌ یَسْتَلْزِمُ ثُبُوْتَ لَوَازِمِهٖ وَاِنْتِفَاءَ اَضْدَادِهٖ وَمِنْ اَضْدَادِهٖ مُوَادَةُ مَنْ حَادَ

(۱) المسامرہ، ص 281 تا 285۔

(۲) تفسیر الفتوحات الالٰہیہ، ج4، ص186۔

اللّٰہُ وَرَسُوْلَہٗ ‘‘ (الفتاویٰ کبریٰ، ج7،ص 161) لیکن اُن کا انداز بیان چونکہ محدثانہ ہے، جس وجہ سے مختصر مقاصد کے لیے بھی طویل کلام کرتے ہیں جس وجہ سے اُن کی عبارت النص اور ماسیق لہ الکلام تک رسائی ہر قاری کے لیے آسان نہیں ہوتی جبکہ ہم نے اِس تحریر میں فقہاء کرام سے لے کر محدثین عظام اور مفسرین قرآن سے لے کر متکلمین اسلام تک سب کے مقاصد کا خلاصہ ضوابط کی شکل میں آسان انداز سے پیش کیا اور بتادیا کہ تکفیر کے لیے قرآن وسنت اور بزرگان دین کی روشنی میں چند اُصول و ضوابط مقرر ہیں۔ جن کے بغیر کسی کو کافر قرار دینے کا جواز ہرگز نہیں ہے۔

ہم نے اِس تحریر میں فقہاء کرام کی اُن عبارات کا حقیقی مفہوم بھی واضح کیا جہاں پر اُنہوں نے لکھا ہے کہ ’’شریعت نے بعض اقوال وافعال کو کفر کی علامت قرار دیا ہے۔ جن کے قائل وعامل کو دل میں تصدیق بالقلب اقرار باللسان کی موجودگی کے باوجود بالیقین کافر قرار دیا جائے گا۔‘‘ یا لکھا ہے کہ ’’سلف صالحین نے بعض اعمال واقوال کو تصدیق قلبی و اقرارلسانی کی موجودگی کے باوجود کفر قرار دیا ہے۔‘‘ مثال کے طور پر فقہاء کرام اور متکلمین اسلام کا؛

استحلال معصیت کو یا استحلال وطی الحائض کو کفر قرار دینا فقہی اجتہاد پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ ضرورت دینی کی ضد کے ارتکاب کی بناء پر ہے کیوں کہ اِن دونوں کا ممنوع فی الاسلام وحرام ہونے کا جو اسلامی حکم ہے وہ ضرورت دینی ہے جبکہ اِن کو حلال سمجھنے والے نے اسلامی عقیدہ کی ضد کا ارتکاب کیا ہے۔

اِسی طرح عدم حرمۃ الزنا یا عدم حرمۃ قتل النفس بغیر الحق کی تمنا کرنے والے کو جو کافر قرار دیا گیا ہے وہ اِس اُصول کے تحت آیا ہے کہ حرمۃ زنا اور حرمۃ قتل النفس بغیر حق کی حقانیت کو ماننے اور اُس کے ساتھ ایمان لانے کے لوازمات محبت، جذبہ عمل، تسلیم ورضا، تعظیم اور اُس کے تمام اضداد سے کراہت وبیزاری کی ضد کا ارتکاب کیا گیا ہے گویا اُس نے ایک ہی عمل میں پانچ بار التزام کفر کیا۔ یہی حال شریعت کے ساتھ یا شریعت کے کسی ضرورت دینی والے حکم کے ساتھ

اسماء اللہ، صفات اللہ، افعال اللہ، کے ساتھ استہزاء کرنیوالے کا ہے اور پیغمبر کی ذات یا صفات کی توہین و استہزاء کرنے کی بھی یہی نوعیت ہے کہ لوازمات ایمان کی ضد کا ارتکاب کیا گیا ہے۔ اِس لیے مرتد قرار دیا جا رہا ہے۔

علیٰ ہٰذا القیاس مذکورہ اُصولوں میں سے کسی ایک یا ایک سے زیادہ کے ماتحت آنے پر سو فیصد یقین حاصل ہوئے بغیر فتویٰ کفر جاری کرنا ہرگز جائز نہیں ہے۔

فَلِلّٰہِ الْحَمْدُ اَوَّلًا وَّآخِرًا ظَاهِرًا وَّبَاطِنًا

☆☆☆☆☆

سورۃ الصّف، آیت 4 کی قابلِ فہم تفسیر

میرا سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف میں مجاہدین اسلام کو قابلِ تقلید اور دوسروں کے لیے نمونہ عمل بتاتے ہوئے فرمایا ''اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الَّذِیۡنَ یُقَاتِلُوۡنَ فِیۡ سَبِیۡلِہٖ صَفًّا کَاَنَّھُمۡ بُنۡیَانٌ مَّرۡصُوۡصٌ'' (الصّف،4) جس کی تفسیر کرتے ہوئے مفسرین کرام نے ''صفاً'' اور ''کَاَنَّھُمۡ بُنۡیَانٌ مَّرۡصُوۡصٌ'' کو بالترتیب حال متداخلہ ہونا بتایا ہے اور اس کے ساتھ مجاہدین فی سبیل اللہ کی صفوں کے باہمی متصل، متلاصق اور غیر متحرک ہونے کو سیسہ پلائی ہوئی دیوار کے ساتھ ان ہی اوصاف میں تشبیہ دی ہے۔ مفسرین کرام کی ان تصریحات کے مطابق آیت کریمہ کا واضح مفہوم اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ان مجاہدین فی سبیل اللہ کو پسند فرماتا ہے جو اہل حرب کے ساتھ قتال کے وقت سیسہ پلائی ہوئی دیوار کے اجزاء کی طرح باہمی متصل، متلاصق اور غیر متحرک صفیں باندھ کر لڑتے ہیں۔

کیا لڑتے وقت مجاہدین فی سبیل اللہ کی صفوں کی یہ صفات قتال کی متنافی نہیں ہیں؟ کیوں کہ قتال میں دشمن کے خلاف حرکت کی جاتی ہے، صفوں کے اتصال میں یعنی دائیں بائیں جانبوں سے ایک دوسرے کے ساتھ ملنا کہ کندھوں اور بازوؤں میں فاصلہ نہ آنے پائے اور تلاصق میں یعنی آگے پیچھے سے متصل ہونا کہ دو صفوں کے بیچ میں فاصلہ نہ آنے پائے اور دیوار کی طرح غیر متحرک ہونا یعنی اپنی جگہ سے نہ ہلنا، ان تینوں صفات کے ہوتے ہوئے قتال کا عمل ممکن نظر نہیں آتا۔ ایسے میں آیت کریمہ کے اندر ''یُقَاتِلُوۡنَ'' کو عامل اور ''کَاَنَّھُمۡ بُنۡیَانٌ مَّرۡصُوۡصٌ'' کو اس کے لیے معمول بطور حال کہنا کس طرح درست ہو سکتا ہے جبکہ عامل کی موجودگی کے عین وقت میں معمول کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، جو یہاں پر ممکن نہیں ہے۔

السائل...... محمد صاحب الحق کھٹانہ عربی استاذ گورنمنٹ ہائی سکول تہکال پشاور

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

جواب:۔ مجاہدین فی سبیل اللہ کے جس کردار پر اپنی پسندیدگی کا اظہار کر کے اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الَّذِیۡنَ یُقَاتِلُوۡنَ فِیۡ سَبِیۡلِہٖ صَفًّا کَاَنَّہُمۡ بُنۡیَانٌ مَّرۡصُوۡصٌ''(۱)

اس کی نحوی ترکیب کے حوالہ سے، جمہور مفسرین نے جو فرمایا ہے کہ ''صَفًّا، کَاَنَّہُمۡ بُنۡیَانٌ مَّرۡصُوۡصٌ'' کی یہ دونوں صفات ''یُقَاتِلُوۡنَ'' کے ضمیر فاعل سے متداخلہ احوال ہیں اپنی جگہ بالکل درست ہے اور اس کے تقاضے سے وارد ہونے والا سوال بھی عین مقتضاء فطرت ہے۔ جس سے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی کہ مجاہدین کا دشمن کے ساتھ قتال کرتے وقت ہر چاروں طرف متصل ومتلاصق، متلاحم اور سیسہ پلائی ہوئی دیوار کی طرح غیر متحرک رہنے کو کس طرح ممکن کہا جاسکتا ہے۔ مجاہدین کی صفوفِ جہاد نماز کی صفوں کی طرح تو ہیں نہیں کہ جب تک رکوع وسجود کے لیے حرکت وانتقالات کی نوبت نہیں آتی۔ اس وقت تک بغیر کسی حرکت صرف قیام قابل ستائش عمل ہے جبکہ صفوفِ جہاد کا میدان کارزار میں اس طرح بے حرکت رہنے کا کوئی مطلب ہی نہیں لہٰذا ہماری نگاہ میں اس آیت کریمہ کی تفسیر کے حوالہ سے جمہور کے مقابلہ میں بعض مفسرین کرام کے اس قول کو ترجیح ہے۔ جس میں انہوں نے اس آیت کریمہ کو توحید کلمۃ المسلمین یعنی اتحاد بین المسلمین کے فریضہ پر عمل کر کے بیضۃ الاسلام کی حفاظت کی ترغیب پر محمول سمجھا ہے۔ جیسے روح المعانی میں آیت کریمہ کے تحت جمہور مفسرین کرام کی مذکورہ توجیہہ کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ؛

''وَقِیۡلَ: اَلۡمُرَادُ اسۡتِوَاءُ نِیَاتِہِمۡ فِی الثُّبَاتِ حَتّٰی یَکُوۡنُوۡا فِیۡ اِجۡتِمَاعِ الۡکَلِمَۃِ کَالۡبُنۡیَانِ الۡمَرۡصُوۡصِ وَالۡاَکۡثَرُوۡنَ عَلَی الۡاَوَّلِ''(۲)

یعنی یہ بھی کہا گیا ہے کہ توحید کلمہ پر ثابت رہنے میں ان کی نیتوں کا برابر ہونا مراد ہے تاکہ اجتماع کلمہ کے حوالہ سے سیسہ پلائی ہوئی دیوار کی طرح ہوسکے اور اکثر مفسرین پہلے قول پر ہیں۔

---

(۱) الصف،4۔ (۲) تفسیر روح المعانی، ج28، ص84۔

ان دو قولوں کے مابین ترکیب نحوی اور مفردات کے لغوی معنوں کے اعتبار سے قطعاً کوئی فرق نہیں ہے، مشبّہ بہ بھی دونوں کے نزدیک سیسہ پلائی ہوئی دیوار ہی ہے۔ اختلاف صرف تشبیہ کی نوعیت میں ہے کہ جمہور یہاں پر تشبیہ المحسوس بالمحسوس کے قائل ہیں جس کے مطابق وہ مجاہدین فی سبیل اللہ کی متصل، متلاصق متلاحم اور غیر متحرک سیدھی صفوں کو جوامر محسوس ہے سیسہ پلائی ہوئی دیوار کے ساتھ تشبیہ دے کرآگے پیچھے سے متلاصق و متلاحم، دائیں بائیں طرف سے متصل، سیسہ پلائی ہوئی دیوار کی طرح سیدھی اور غیر متحرک ہو کر لڑنے میں اللہ کی پسندیدگی بتارہے ہیں۔ جبکہ دوسرے قول والے یہاں پر تشبیہ المعقول بالمحسوس کے قائل ہیں جس کے مطابق وہ مسلمانوں کے مابین ما بہ الاتحاد یعنی اصول دین کو پیش نظر رکھتے ہوئے اعلاء کلمۃ الحق کے مخالفوں کو مائل بحق کرنے کے لیے جدوجہد کرنے کو جوامر معقول ہے سیسہ پلائی ہوئی دیوار کے ساتھ تشبیہ دے کر بے اعتدالوں کو راہِ اعتدال و صراطِ مستقیم پر لانے کے لیے کیے جانے والے ہر عمل میں سیسہ پلائی ہوئی دیوار کی طرح اتحاد پر قائم رہنے میں اللہ کی پسندیدگی بتارہے ہیں۔

اِس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ جمہور مفسرین اس آیت کریمہ میں ''اَلَّذِیۡنَ یُقَاتِلُوۡنَ فِیۡ سَبِیۡلِہٖ'' سے مراد میدان کارزار کے مسلح مجاہدین لیتے ہیں جبکہ دوسرے قول والوں کے نزدیک ایسا نہیں ہے بلکہ اعلاء کلمۃ الحق کی خاطر ہر قسم ظلم و بے اعتدالیوں کے خلاف لڑنے والے تمام مخلصین اسلام کو یکساں طور پر شامل ہیں چاہے یہ لڑائی فکری ہو یا جسمانی، قولی ہو یا فعلی، مسلح ہو یا غیر مسلح یہ اِس لیے کہ لغت میں مقاتلہ صرف مسلح تصادم کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مطلق لڑائی، مقابلہ، تدارک و مزاحمت سے لے کر مسلح تصادم تک سب کو شامل ہے۔ جیسے حدیث شریف میں نمازی کے آگے سے گزرنے والے کو دفع کرنے کے لیے ''فان ابی فقاتلہ'' کے الفاظ آئے ہیں۔ جس کا واضح مطلب یہی ہے کہ معمولی مزاحمت و اشارات سے اگر منع نہیں ہوتا تو مناسب حال لڑائی لڑ کر بھی اسے دفع کیا جائے ایک اور حدیث میں اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا؛

"اُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی یَقُوْلُوْا لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ"

یعنی کلمہ طیبہ اور اس کے جملہ تقاضوں کو قبول کرنے تک مجھے لوگوں کی بے اعتدالیوں کے خلاف جدوجہد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

الغرض لغت ومحاورہ اور قرآن وحدیث میں مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتے دیکھ کر یہ حضرات آیت کریمہ میں بھی اس کو صرف مسلح تصادم اور خونی لڑائی میں منحصر کرنا مناسب نہیں سمجھتے ہیں بلکہ باطل کے خلاف اعلاء کلمۃ الحق کے لیے کی جانے والی ہر لڑائی کو شامل کہتے ہیں۔ بے اعتدال، گمراہوں کو صراط مستقیم پر لانے کے لیے ہر مجاہدہ کو شامل سمجھتے ہیں اور نظامِ مصطفی ﷺ کی راہ میں رکاوٹ بننے والی طاغوتی قوتوں کے خلاف ہر دفاعی عمل کو اس کا مقصد بتاتے ہیں دران حال کہ مخلصین اسلام کا یہ عمل توحید کلمہ کی صف میں ہو، توحید کلمہ کی صف بندی کرنے والے اپنے اس عمل اتحاد میں سیسہ پلائی ہوئی دیوار کی طرح ہو جن کا ایک ایک جزو دوسرے کے ساتھ متصل ومتلاصق اور اس کے لیے مدومعاون ہوتا ہے۔ ہماری فہم کے مطابق آیت کریمہ کی عندالجمہور اور مشہور تفسیر کے مقابلہ میں اس کو ترجیح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا جو جمہور والی تفسیر پہ وارد ہو رہا ہے۔

دوسری وجہ ترجیح:۔ یہ قرآن وسنت میں اتحاد بین المسلمین اور توحید کلمہ کے لیے جو تاکیدی احکام موجود ہیں ان کے زیادہ مناسب ہے۔

تیسری وجہ ترجیح:۔ قرآن شریف کا رہتی دنیا تک انسانوں کے لیے نظام حیات ورہنما ہونے کے حوالہ سے جو اسلامی عقیدہ ہے یہ اس کے زیادہ مناسب ہے، جو مشہور تفسیر میں نہیں ہے اس لیے کہ حربی کافروں کے ساتھ مسلح جہاد میں قلب مُقدَمَہ، ساقہ، میمنہ، میسرہ کی صفوں کا رواج زمانہ نزول قرآن میں مروج تھا جبکہ موجودہ دور میں جنگوں کے حوالہ سے زمینی حقائق کچھ اور ہیں۔ بالخصوص موجودہ دور کی میزائل جنگوں میں صفِ قلب سے لے کر مُقدَمَہ، ساقہ اور میمنہ ومیسرہ کی صفوں میں فوجی جتھوں کو یکجا کرنے کا جو خطرناک نتیجہ ہوسکتا ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے ایسے میں کیا قرآن شریف کی اس آیت

کریمہ کو دقیانوسی کہہ کر موجودہ دور کے لیے یا آئندہ وجود میں آنے والے نت نئے انداز ہائے حرب کے لیے نا قابل عمل کہنے کی جرات کوئی کرسکتا ہے "اَلْعَیَاذُ بِاللّٰہِ" کسی بھی حقیقی مسلمان سے ایسی توقع نہیں کی جاسکتی کیوں کہ اسلامی عقیدہ کے مطابق قرآن شریف نہ کتاب حکایت ہے کہ صرف گزشتہ حالات وواقعات پر اللہ کی رضامندی وناراضگی بتانے پر اکتفا کرے اور نہ ہی آئندہ کے لیے نا قابل عمل کہ اس کے کسی حکم، کسی آیت اور اللہ کی رضامندی یا ناراضگی کے موجب بننے والے کسی حکم پر آئندہ کے کسی دور میں عمل کرنا ممکن نہ رہے لہٰذا قرآن شریف کی ابدیت اور رہتی دنیا تک ہر دور کے انسانوں کے لیے ضابطہ حیات ورہنما ہونے کے زیادہ مناسب ہونے کی بناء پر اسی کو ترجیح اور اسی کو موضوع تبلیغ بنانا بہتر ہے۔

چوتھی وجہ ترجیح:۔ آیت کریمہ کے سیاق وسباق کے ساتھ یہ زیادہ مناسب ہے کیوں کہ اس سے پہلے ان لوگوں سے اظہار ناراضگی کرتے ہوئے فرمایا؛

"لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَالَا تَفْعَلُوْنَ ۝ کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰہِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَالَا تَفْعَلُوْنَ" (۱)

جس میں بغیر عمل کے یوں ہی باتوں کے غازی بننے والوں سے ناراضگی کا اظہار کیا گیا ہے۔ ان آیات کے نزول کا سبب مختلف روایات کے مطابق چاہے کچھ بھی ہو حکم ان سب کا عام ہے کیوں کہ اصول تفسیر کا مسلمہ کلیہ ہے کہ "اَلْاِعْتِبَارُ لِعُمُوْمِ الْاَلْفَاظِ لَا لِسَبَبٍ خَاصٍ" یعنی آیت کریمہ کے الفاظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے چاہے اس کے نازل ہونے کے خصوصی اسباب کچھ بھی ہوں۔ آیت کا حکم اس کے ساتھ خاص نہیں ہوتا۔ تو ظاہر ہے کہ ﴿لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ﴾ کے ساتھ بعد والے الفاظ یعنی ﴿کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰہِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ﴾ اپنے عموم کے اعتبار سے ہر قول وعمل کو شامل ہیں جس کے مطابق مسلمانوں کا ہر وہ کردار اللہ تعالیٰ کو ناپسند اور ممقوت ہے جس میں قول وعمل کی مطابقت نہ ہو اور عمل کے بغیر یوں ہی زبانی جمع خرچی ہو اور عمل وکردار کے غازی بننے کے بجائے محض

(۱) الصف، 2، 3۔

گفتار کے غازی بنا ہو جب یہ عام ہیں تو اس کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کے موجب بنے والے جس عمل کا ذکر کیا گیا ہے وہ کیوں عام نہ ہو اہل علم جانتے ہیں کہ مقابلہ عام و خاص کے مابین نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ خاصین یا عامین کے مابین ہوتا ہے۔ ان نا قابل انکار حقائق کی موجودگی میں اکثریت کی مذکورہ تفسیر کی کیا گنجائش باقی رہتی ہے۔ مذکورہ کمزوریوں کے علاوہ جمہور والی تفسیر مندرجہ ذیل دو کمزوریوں سے بھی خالی نہیں ہے۔

پہلی کمزوری:۔ اس کی شان نزول کے حوالہ سے جو مختلف روایات منقول ہیں ان میں سے اگر کسی ایک سبب کے ساتھ آیت کریمہ کے ان احکام کو خاص کرتے ہیں تو ''اَلۡاِعۡتِبَارُ لِعُمُوۡمِ الۡاَلۡفَاظِ لَالِسَبَبٍ خَاصٍ'' کے مسلمہ اصول سے انحراف لازم آتا ہے اور اگر اس اصول پر عمل کر کے قول و عمل کو عام رکھتے ہیں تو خاص و عام کا تقابل لازم آتا ہے جو جائز نہیں ایسے میں بعض مفسرین سے منقول یہ تفسیر سیاق و سباق کے مطابق ہونے کے ساتھ ہر باطل کے خلاف عملی طور پر صف آراء ہونے کی ترغیب بھی ہے بشرطیکہ صف آراء ہونے کا یہ عمل اتحاد بین المسلمین کے حوالہ سے سیسہ پلائی ہوئی دیوار کی طرح ہو جس میں اسلام کے بنیادی عقائد و اعمال کے ہلنے اور ٹیڑھے ہونے کا بھی امکان نہ ہو اور بنیادی نظریات و عقائد میں تفرقہ ڈال کر ایک دوسرے سے جدائی کا امکان بھی نہ ہو۔ اس عمل کا اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کا موجب ہونے کا فلسفہ یہ ہے کہ اتحاد بین المسلمین کا یہ عمل مقصد رسالت کی تکمیل کے لیے سنگ میل ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا؛

''هُوَ الَّذِیۡۤ اَرۡسَلَ رَسُوۡلَهٗ بِالۡهُدٰی وَدِیۡنِ الۡحَقِّ لِیُظۡهِرَهٗ عَلَی الدِّیۡنِ كُلِّهٖ وَلَوۡ كَرِهَ الۡمُشۡرِكُوۡنَ''(۱)

اس میں اللہ تعالیٰ نے مقصد رسالت یہ بتایا ہے کہ نظام مصطفیٰ ﷺ کا جملہ ادیان باطلہ پر غلبہ ہو، پوری روئے زمین پر قرآن شریف کی حکمرانی ہو اور سب پر دین حق کا کنٹرول ہو۔ ظاہر ہے کہ تمام روئے

(۱) التوبہ، 33۔

زمین کے ادیان باطلہ پر دین حق کو غالب کرنا کسی طلسماتی عمل یا کسی معجزہ کے تحت ہونا مرادِ الٰہی نہیں ہو سکتا کہ اس کے ماننے والے مسلمان ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہیں، اللہ تعالیٰ خود آ کر یہ کام کرے یا محض دعاؤں کے پھونکوں سے ایسا ہونا ممکن ہو بلکہ دین اسلام کو روئے زمین کے جملہ ادیان باطلہ پر غالب و فاتح کرنے کو مقصد رسالت بتانے کا مقصد اس کے سوا کچھ اور نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ رسالت نبوی ﷺ پر ایمان لانے والے جملہ مسلمانوں پر یہ فریضہ عائد کر رہا ہے کہ جس رسالت کو امر واقعی اور حکمِ خداوندی سمجھ کر تم اس پر ایمان لائے ہو، دل و جان سے اس کو تسلیم کرتے ہوئے اس پر رضا مندی ظاہر کی ہے، اس کے احکام پر عمل کرنے کا جذبہ رکھتے ہوئے اور اس کو قابل تعظیم و احترام سمجھتے ہوئے اس کے مقابلہ میں جملہ ادیان و مذاہب کو باطل سمجھتے ہو۔ تو تمہارے اس ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ جملہ ادیان باطلہ پر اس کو غالب کرو، اسی کا جھنڈا بلند کرو اور اسی کے استحکام و غلبہ کو اقوام عالم کی صفوں میں اپنی سربلندی و غلبہ تصور کرو۔ گویا مقصد رسالت کی تبلیغ کے لیے نازل ہونے والی اس آیت کریمہ ''لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ'' (التوبہ، 33) کا جملہ لفظ کے اعتبار سے جملہ خبریہ ہے جو متعلق تصدیق ہے جبکہ معنوی طور پر جملہ انشائیہ ہے۔ جس کے مطابق اللہ تعالیٰ جملہ اہل ایمان کو دین حق کو تمام روئے زمین کے جملہ مذاہب و ادیان باطلہ پر غالب کرنے کے لیے جدوجہد کرنے کا امر فرما رہا ہے۔ یہ بھی نا قابل انکار حقیقت ہے کہ مسلمانوں کے ہاتھوں دین حق کو جملہ ادیان باطلہ پر غالب و فاتح کرنے کا یہ فریضہ اس وقت تک پایہ تکمیل تک نہیں پہنچ سکتا جب تک ان کا کلمہ ایک نہ ہو، اتحاد بین المسلمین کے فریضہ پر عمل نہ ہو اور بیضۃ الاسلام کی مرکزیت او وحدت کو جان سے زیادہ عزیز نہ جانتے ہوں گویا مقصد رسالت کی تبلیغ پر مشتمل اس آیت کریمہ میں جہاں اللہ تعالیٰ مسلم امت پر دین حق کو جملہ ادیان باطلہ پر غالب کرنے کے لیے اُٹھ کھڑے ہونے کو فرض قرار دے رہا ہے وہاں اتحاد بین المسلمین کے لیے حسب استطاعت جدوجہد کرنے کو بھی بطور اقتضاء النص فرض عین بتا رہا ہے۔

دوسری کمزوری:۔ یہ ہے کہ اس میں لفظ ''يُقَاتِلُونَ'' کا مظہر صرف اور صرف جہاد بالسیف کرنے

والے مخلص حضرات ہیں جو دوسری تفسیر کے عموم کے مقابلہ میں وسیع نہیں ہے تو پھر کمزور نہ ہوگی تو اور کیا ہوگی۔ اللہ تعالیٰ غریق رحمت فرمائے ان مفسرین کرام کو جنہوں نے جمہور مفسرین کی مشہور تفسیر کے مقابلہ میں مذکورہ آیت کریمہ کی اتنی جامع ومفید اور اعتراضات سے محفوظ تفسیر کی نشان دہی کر کے ہمارے لئے کام آسان کر دیا۔ (فَجَزَاهُمُ اللّٰهُ خَيْرَ الْجَزَآء)

اگر ان حضرات کا یہ احسان نہ ہوتا تو اللہ بہتر جانتا ہے ہم کو کتاب اللہ کا حق ادا کرنے کے لیے کتنا وقت لگانا ہوتا اور اکثریت سے منقول تفسیر پر وارد ہونے والے اعتراضات سے اللہ کے اس مقدس کلام کا تحفظ اہل دنیا کو سمجھانے کے لیے کتنی فکری کاوشوں کی ضرورت ہوتی۔

والسلام

وَاَنَاالْعَبْدُالضَّعِيْفُ

پیر محمد چشتی، جامعہ غوثیہ معینیہ پشاور

☆☆☆☆☆

شفاء العی والغل

سوال یہ ہے کہ اس سے قبل لزوم کفر کی تفصیل میں بے نمازی کو قابل نفرت جرم نہ کہنے کو کلمہ کفر اور لزوم کفر قرار دیا گیا ہے جبکہ کلمہ کفر ہمیشہ التزام کفر کو کہا جاتا ہے جیسے فتاویٰ درالمختار میں ہے؛

''وَرُکْنُهَا اِجْرَاءُ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ بَعْدَ الْاِيْمَانِ''

یعنی مرتد ہونے کے لیے رکن یہ ہے کہ ایمان کے بعد کلمہ کفر زبان پر جاری کیا جائے۔(۱)

تو ظاہر ہے کہ کلمہ کفر کا لزوم کفر ہونے کی صورت میں ارتداد نہیں ہوتا کیوں کہ ارتداد کے لیے لزوم کفر نہیں بلکہ التزام کفر کا ہونا ضروری ہے۔ کلمہ کفر بولنے کو ارتداد کے لیے رکن قرار دینے کا مقصد اس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے کہ جہاں پر بھی بعد الایمان کلمہ کفر بولا جائے وہیں پر ارتداد ثابت ہو جاتا ہے جو التزام کفر کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے کیوں کہ ارتداد اور التزام کفر ایک ہی چیز کے دو نام ہیں جس کے پائے جانے کے لیے کلمہ کفر بولنا رکن ہے ایسے میں کلمہ کفر کو لزوم کفر کہنے کا کیا جواز ہوسکتا ہے؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک التزام کفر کو اور ارتداد کو مساوی فی المصداق کہہ کر ایک چیز کے دو نام کہنا ہے یہ تو درست ہے کہ ارتداد اور التزام کفر کے مفہوم ایک دوسرے سے جدا ہونے کے باوجود مصداق دونوں کا ایک ہے کہ ارتداد کا پایا جانا التزام کفر کے بغیر ممکن نہیں ہے اسی طرح التزام کفر کا پایا جانا ارتداد کے بغیر ناممکن ہے لیکن ہر کلمہ کفر کو التزام کفر کہنا حقیقت کے خلاف ہے۔ فتاویٰ درالمختار کی مذکورہ عبارت سے اس پر استدلال کرنا سوء فہم کا نتیجہ ہے کیوں کہ صاحب درالمختار کا ''اِجْرَاءُ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ بَعْدَ الْاِيْمَانِ'' کو ارتداد کے لیے رکن قرار دینے کا مقصد کسی پر مرتد کے احکام جاری کرنے کے لیے ظاہری رکن بتانے کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ جب تک اپنی رضا و اختیار کے ساتھ

---

(۱) درالمختار، باب المرتد، ج1، ص355۔

بلا جبر و اکراہ صراحتاً کلمہ کفر نہیں بولتا اس وقت تک کسی بھی مدعی اسلام کو غیر مسلم قرار دے کر مرتد کے احکام اس پر جاری کرنا جائز نہیں ہے۔ فتاویٰ ردالمحتار علی الدر المختار میں حضرت ابن عابدین (نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف) نے بھی درمختار کی اس عبارت کو اسی مقصد پر محمول قرار دیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں؛

''هٰذَا بِالنِّسْبَةِ اِلَى الظَّاهِرِ الَّذِي يَحْكُمُ بِهِ الْحَاكِمُ وَاِلَّا فَقَدْ تَكُوْنُ بِدُوْنِهٖ كَمَا لَوْ عَرَضَ لَهٗ اِعْتِقَادُ بَاطِلٍ اَوْ نَوٰى اَنْ يَّكْفُرَ بَعْدَ حِيْنٍ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ صاحب در المختار کا ''بَعْدَ الْاِيْمَانِ اِجْرَاءُ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ'' کو ارتداد کے لیے رکن قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ یہ شریعت کے ظاہری احکام اس پر جاری کرنے کے لیے ہے ورنہ اگر ایسا نہ ہو تو پھر نفس ارتداد کے لیے اس کو رکن قرار دینا غلط ہوگا کیوں کہ نفس ارتداد اس کے بغیر بھی پایا جاتا ہے جیسے کوئی شخص بعد الایمان کسی ضرورت دینی کی ضد یا نقیض کا عقیدہ کرے یا بعد میں کسی وقت کافر ہونے کی نیت کرے۔ ان صورتوں میں ارتداد بالیقین پایا جاتا ہے جبکہ اِجْرَاءُ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ'' موجود نہیں ہے۔

حضرت ابن عابدین کے معاصر سید احمد طحطاوی نے طحطاوی علی الدر المختار میں فتاوی در المختار کے اس کردار پر اعتراض کرنے کے بعد اس کو ارتداد کی صرف ظاہری قسم کے ساتھ خاص قرار دیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں؛

''فِيْهِ اِنَّهَا تَتَحَقَّقُ بِالْاِعْتِقَادِ الْقَلْبِيِّ كَمَا اِذَا اعْتَقَدَ اِتِّصَافَهٗ تَعَالٰى بِمَا لَا يَلِيْقُ بِهٖ فَاِنَّهٗ يَرْتَدُّ وَاِنْ لَّمْ يَتَلَفَّظْ بِهٖ وَكَمَا اِذَا نَوَى الْكُفْرَ بَعْدَ حِيْنٍ وَقَدْ يُقَالُ اِنَّ الْمُوْضُوْعَ الردة الظَّاهِرَةُ''

جسکا مفہوم یہ ہے کہ فتاویٰ در المختار کا ارتداد کے لیے ''اِجْرَاءُ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ'' کو رکن قرار دینا اس لیے غلط ہے کہ ارتداد اس کے بغیر بھی پایا جاتا ہے جیسے کوئی مدعی ایمان اللہ

---

(۱) فتاویٰ ردالمحتار علی درالمختار، باب المرتد، ج3، ص310۔

تعالیٰ کو اس کی شان کے منافی کام سے متصف ہونیکا عقیدہ کرے یا بعد میں کسی وقت کافر ہونے کی نیت کرے۔

درالمختار کی اس عبارت کو اس اعتراض سے بچانے کے لیے کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد صرف ظاہری ارتداد ہے کہ مصنف نے اسی کو موضوع کلام بنایا ہے۔ الغرض کتب فقہ میں موجود اس عبارت سے یہ استدلال کرنا کہ کلمہ کفر ہمیشہ التزام کفر ہوتا ہے سوٗفہم اور اس کے متعلقہ تشریحات وتصریحات سے غفلت کا نتیجہ ہے جس پر مذکورہ اعتراض کو بنا کرنا بناء الغلط علی الغلط کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

کلمہِ کفر، لزومِ کفر، التزامِ کفر کے مفاہیم ثلاثہ کی باہمی مناسبت:۔

مذکورہ اعتراض کے اس اجمالی جواب کے بعد ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اس کی مکمل تفصیل پیش کریں جو کلمہ کفر، لزوم کفر التزام کفر کے مفاہیم ثلاثہ کے ماصدق علیہ اور ان کے افراد کے حوالہ سے مناسبت کو واضح کیے بغیر نہیں ہوسکتی۔ اس سے قبل ہم بتا چکے ہیں کہ ارتداد اور التزام کفر ایک چیز کے دو نام ہیں لہٰذا ان کے افراد کا ایک دوسرے سے انفکاک اور ایک دوسرے کے بغیر پائے جانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ نیز لزوم کفر اور التزام کفر کے مابین تباین کلی اور ان کے افراد کا جمع نہ ہونا بھی بیان ہو چکا ہے۔ ایسے میں کلمہ کفر کے حوالہ سے صرف لزوم کفر اور التزام کفر ہی محتاج بیان رہ جاتے ہیں تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ لزوم کفر والتزام کفر میں سے ہر ایک کلمہ کفر کے ساتھ عموم وخصوص کی نسبت رکھتا ہے کہ التزام کفر بغیر کلمہ کفر کے پایا جاتا ہے جیسے زبان سے کچھ کہے بغیر محض دل ہی دل میں کسی ضرورت دینی سے انکار یا اس کی ضد یا نقیض کے ساتھ عقیدہ رکھنے کی صورتوں میں ہوتا ہے۔ اسی طرح کلمہ کفر بھی التزام کفر کے بغیر پایا جاتا ہے جیسا کسی مسلمان کا یہ کہنا کہ ”جب چاہے غیب کی بات جاننا خدا کی صفت ہے“، کلمہ کفر ضرور ہے لیکن التزام کفر نہیں ہے۔ ایک دوسرے سے بغیر علیحدہ علیحدہ پائے جانے کی ان صورتوں کے علاوہ کبھی اکٹھے بھی پائے جاتے ہیں۔ جیسے زبان سے کسی ضرورت دینی سے صراحتاً انکار کرنے یا اس کی ضد یا نقیض کے ساتھ عقیدہ کا زبان سے اقرار کرنے یا اس کے ساتھ ایمان لانے کے

لوازمات میں سے کسی ایک کی ضد یا نقیض کا زبان سے اقرار کرنے کی صورتوں میں ہوتا ہے۔ اِسی طرح لزوم کفر اور کلمہ کفر میں سے ہر ایک من وجہ عام اور من وجہ خاص ہے کہ لزوم کفر کلمہ کفر کے بغیر ان تمام صورتوں میں پایا جاتا ہے جہاں پر کسی مدعی ایمان کا زبان سے کچھ بولے بغیر کسی ضرورتِ دینی کے بظاہر منافی کسی بھی غیر صریح عمل کا ارتکاب کرتا ہے مثال کے طور؛

کسی بدنصیب کا قرآن شریف کو موجودہ دور کے لیے نا قابل عمل اور غیر مفید کہنے پر سننے والے کا ہنستے ہوئے سر ہلانا جو بالیقین لزوم کفر ہے۔

کیوں کہ یہ رضا بالکفر کی علامت ہے۔

اور رضا بالکفر کی ہر علامت کفر ہوتی ہے۔

لہٰذا یہ بھی کفر ہے۔

لیکن التزام کفر اس لیے نہیں ہے کہ یہ صریح فی الکفر نہیں ہے جبکہ التزام کفر کے لیے صریح فی الکفر ہونا ضروری ہے۔ نیز اس میں کفر نہ ہونے کا احتمال بھی موجود ہے کہ شاید اُس کے اِس کفر کو مجنون کی بڑھ سمجھ کر ایسا کیا ہو یا کھلے بندو اتنی بڑی جرات کرنے پر تعجب کی بنا پر ایسا کیا ہو تو ظاہر ہے کہ عدم کفر کے احتمال کی موجودگی میں التزام کفر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کلمہ کفر کا لزوم کفر کے بغیر پائے جانے کی مثالوں میں کفر التزامی قولی کی تمام صورتیں شامل ہیں کیوں کہ لزوم کفر اور التزام کفر کے مابین تباین کلی کی نسبت کا لازمہ ہے کہ ان میں سے ایک کے ساتھ جمع ہونے والا دوسرے کے ساتھ جمع نہ ہو ورنہ تباین کلی کا کوئی مطلب ہی نہیں رہتا۔ جانبین کا ایک دوسرے کے بغیر پائے جانیکی ان صورتوں کے علاوہ کلمہ کفر اور لزوم کفر کی اجتماعی موجودگی کی مثالوں میں لزوم کفر کی تمام قولی وکلامی اور زبان سے متعلقہ صورتیں شامل ہیں۔ مثال کے طور پر؛

قرآن شریف کو موجودہ دور کے لیے نا قابل عمل اور غیر مفید کہنے والے مرتد کے اس جملہ پر تبصرہ کرتے ہوئے کسی مسلمان کا یہ کہنا کہ ''یہ عام سی بات ہے'' لزوم کفر اس لیے ہے کہ یہ اس ارتداد سے عدم

بیزاری پر مشتمل ہے۔

جو کلمہ بھی ارتداد سے عدم بیزاری پر مشتمل ہو کفر ہوتا ہے۔

لہذا یہ بھی کفر ہے۔

التزامی کفر اس کو اس لیے نہیں کہہ سکتے ہیں کہ یہ کلمہ ارتداد سے عدم بیزاری پر مشتمل ہونے میں صریح نہیں ہے جبکہ التزامی کفر صریح ہوتا ہے۔ نیز اس میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ اس نے صریح کفر کے اس کردار سے بیزاری، افسردگی اور دنیا کے زیادہ انسانوں کو اس میں بتلا دیکھ کر از روئے افسوس یہ کہہ دیا ہو کہ اس کفر میں یہ تنہا نہیں ہے بلکہ خدا ناشناسوں کی عام دنیا اس میں بتلا ہے تو ظاہر ہے کہ کفر سے بچنے کے احتمال کی موجودگی میں التزام کفر نہیں ہو سکتا۔

نیز التزامی کفر اپنی بداہت کی وجہ سے خود اپنے آپ پر دلیل ہوتا ہے کسی خارجی دلیل کا محتاج نہیں ہوتا جبکہ یہاں پر ایسا نہیں ہے کیوں کہ قرآن شریف کا ہر دور تاریخ کے لیے قابل عمل اور مفید ضابطہ حیات ہونے پر ایمان کے لازمہ یعنی اس کے ساتھ محبت وجذبہ عمل اور اس کے مقابلہ میں کسی اور نظام سے بیزاری کے نقیض کو جب تک واسطہ فی الاثبات بنا کر تفصیلی دلیل نہیں بنائی جاتی تب تک کفر کا ثبوت نہیں ہوتا۔ ایسے میں التزامی کفر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کلمہ کفر، التزام کفر اور لزوم کفر کے مابین مناسبت کے حوالہ سے اس حقیقت کو سمجھنے کے بعد مذکورہ سوال نامہ میں کلمہ کفر کو ہر جگہ میں التزام کفر سے عبارت قرار دینے کی غلطی آپ ہی واضح ہو گئی اس کے ساتھ نوخیز مفتیان کرام وعلماء اسلام کو بھی رہنمائی مل گئی کہ کتب فتاوی میں کلمہ کفر، لفظِ کفر اور کفریہ کلام یا کفریہ عبارات جیسے الفاظ جو کثرت کے ساتھ لکھے ہوئے ملتے ہیں وہیں پر ہمیشہ اور ہر جگہ التزام کفر ہی مراد نہیں ہوتا بلکہ ایسے الفاظ ومقامات کو التزام کفر ولزوم کفر میں سے کسی ایک کی فہرست میں شامل کرنے کے لیے جنس کفر کے ماتحت ان دو متبائن انواع کی حقیقتوں کو جاننا ضروری ہے۔ جس کے بغیر کوئی بعید نہیں ہے کہ دارالافتاء کے ناتجربہ کار اہل کاروں کے ہاتھوں کسی غیر ملتزم الکفر کو مرتد قرار دینے کی غلطی ہو سکے جو اصلاح کے بجائے فساد ہے" اَلْاِسْلَامُ

يَغْلُوْا ‘‘ کے بجائے اسلام کو کمزور کرنے کا سبب ہے اور مسلمانوں کی رہنمائی کی جگہ التباس الحق بالباطل کی بدترین صورت ہے۔ ہمارے موجودہ دور کے دینی مدارس کی روش اس حوالہ سے قابل رحم ہے کہ سالانہ ہزاروں کی تعداد میں فارغ تحصیل ہونے والوں میں دو فیصد بھی ایسے نظر نہیں آرہے ہیں جو لزوم کفر اور التزام کفر کے مابین بنیادی فرق کو ہی سمجھ سکیں چہ جائیکہ ان سے کلمہ کفر کی لزوم کفر اور التزام کفر کے ساتھ نسبت کو سمجھنے کی توقع کی جاسکے۔ ایسے میں مذکور فی السوال جیسے ’’ بِنَاءُ الْغَلَطِ عَلَى الْغَلَطِ ‘‘ کا اشتباہ ان حضرات کو نہ ہوگا تو اور کس کو ہوگا۔ (فَإِلَى اللّٰهِ الْمُشْتَكىٰ)

مزید برآں جن مدارس میں مفتی کورس کرایا جاتا ہے اصل مسئلہ کی طرف توجہ دیئے بغیر اس کا نتیجہ بھی وقت ضائع کرنے والوں کا مزید وقت ضائع کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ اس کورس میں رسم المفتی کے چند طریقے بتانے کے علاوہ ہر نظریہ کے مفتیان کرام ماضی قریب میں اپنے مخصوص نظریہ و پسند کے مفتیوں کی لکھی ہوئی مخصوص دستاویزات کی تمرین و مشق کراتے ہیں۔ جہاں تک فتویٰ نویسی کے مخصوص طریقے ہیں وہ حقیقت میں ایک ہفتہ سے زیادہ عرصہ کے اسباق نہیں ہیں تو پھر ان پر ایک سال کا طویل دورانیہ صرف کرنیکی ضرورت ہی کیا ہے اور جہاں تک اپنے مخصوص نظریہ کی مخصوص کتابوں کے مندرجات کی تمرین کرانے کا مسئلہ ہے تو یہ نوخیز متلاشیان علم کے لیے خود فریبی کے مترادف ہے، دینی مدارس سے وابستہ عوامی امیدوں کے مطابق نہیں ہے اور اسلام کی جامعیت و گہرائی کے برعکس سطحیت و محدودیت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اس روش کے بجائے اگر درس نظامی کی حقیقی تعلیم و تدریس کا اہتمام کیا جائے تو اس کی افادیت زیادہ ہوسکتی ہے سچ کہا گیا ہے۔

خدا جب حسن دیتا ہے تو نزاکت آ ہی جاتی

حقیقت یہ ہے کہ برصغیر پاک وہند کے اس پورے خطے کے دینی مدارس میں درس نظامی کا خالی نام و ڈھانچہ باقی رہ گیا ہے جس کو گلے کا ہار اور ماتھے کا جھومر بنا کر اصحاب مدارس حسن تماشا دکھا رہے ہیں، غیر معیاری مدارس کی شرح پیداوار میں روز افزوں اضافہ ہو رہا ہے اور جس شرح تناسب سے ان

مدارس اوران کی پیداوار میں اضافہ ہورہا ہے اسی شرح تناسب سے تفقہ فی الدین کا تنزل ہورہا ہے اس اُفتادگی کی بنیادی وجہ میں نے اپنی دوسری تصنیف ''اُسباب زوالِ اُمت'' میں تفصیل کے ساتھ لکھی ہوئی ہے یہاں پر چونکہ یہ ضمناً ذکر ہورہا ہے لہٰذا صرف اس کی تاریخ کے ذکر کرنے پر اکتفا کرنا مناسب سمجھتا ہوں وہ یہ ہے کہ درسِ نظامی اور دینی مدارس کے حوالہ سے اس شرم ناک تنزل کی تاریخ اس وقت سے شروع ہوئی جب سے خصوصی مقاصد کے تحت دینی مدارس کے لیے کامیابی کا معیار کثرت رؤس کو سمجھا جانے لگا۔

طلباء کے حوالہ سے کثرت رؤس بھرتی کرنے کی اس تقابلی روش نے اہل مدارس کو اصل مقصد بُھلا دیا جس کے نتیجہ میں معکوس العملی کا عالم کچھ ایسا ہو چکا ہے کہ اگر کچھ بامقصد مدارس میں اکائیوں یا سینکڑوں کی تعداد کو پڑھا کر بامقصد بنایا جارہا ہے ان کے مقابلہ میں ان اداروں کو کامیاب تصور کیا جاتا ہے جن میں غیر معیاری معلمین ہزاروں کی تعداد کو لیے بیٹھے ہوئے ہیں، جن سے فارغ تحصیل ہونے والے مخصوص مسلکی مفادات کے پرچارک ہونے، فرقہ واریت و مذہبی تفرقہ بازی کو فضیلت کا معیار تصور کرنے اور جو میرے نظریہ پر نہیں وہ مسلمان بھی نہیں کی تبلیغ کرنے کے سوا اور کوئی وزن نہیں رکھتے ہیں۔ ایسے میں واقف حال حضرات افسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتے ہیں۔ قربان جاؤں اللہ کے حبیب رحمتِ عالم ﷺ کی دوربین نگاہ بصارت پر ساڑھے چودہ سو سال قبل ان ہی حالات کی نشان دہی کرتے ہوئے فرمایا تھا:

''یَاتِی عَلَی النَّاسِ زَمَانٌ لَا یَبْقٰی مِنَ الْاِسْلَامِ اِلَّا اِسْمُهٗ وَلَا یَبْقٰی مِنَ الْقُرْاٰنِ اِلَّا رَسْمُهٗ''(۱)

لگتا ہے کہ دینی مدارس کی شرح پیداوار اور ان کے ساتھ مربوط مفیدین و مستفیدین کے تفقہ فی الدین کے حوالہ سے قابل رحم حالت کے متلاطم موجوں میں مستغرق ہو کر اصل موضوع سے کافی دور نکل

(۱) مشکوۃ شریف، کتاب العلم، ص38۔

گیا۔کلمہ کفر کا لزوم اور التزام کفر کے ساتھ تناسب کی ہماری یہ تحقیق جہاں اسلامی مدارس کے دار الافتاء سے مربوط مفیدین ومستفدین کے لیے رہنما اصول ہے وہاں پڑھے لکھے ان عوام کے لیے تنبیہ بھی ہے جو فقہ اسلامی کی مختلف کتابوں میں کچھ باتوں سے متعلق کلمہ کفر لکھا ہوا دیکھ کر مسلمانوں کو کافر کہتے پھرتے ہیں، اُنہیں سوچنا چاہئے کہ کس قدر خطرناک غلطی کا ارتکاب کر رہے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ اگر ان حضرات کو بے محل کسی مسلمان کو کافر کہنے کے انجام بد کا علم ہو یا کوئی انہیں سمجھانے والا ہو یا کم از کم لزوم کفر والتزام کفر کی حقیقتوں کا ادراک ہو تو ایسی بے محل جسارت کبھی نہ کریں۔ یہ سب کچھ بے علمی کی وجہ سے ہو رہا ہے۔(وَاللّٰہُ اَعْلَمُ)

☆☆☆☆☆

کفر دون کفر

سوال یہ ہے کہ آپ نے عارضی کفر کی صرف دو قسمیں بتائی جبکہ حدیث شریف میں گناہ کبیرہ کے مرتکب کی بھی تکفیر کی گئی ہے جیسے مسلم و بخاری کی مرفوع حدیث میں حضرت ابوہریرہ کی روایت سے آیا ہے؛

''قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ ﷺ لَا تَرْغَبُوا عَنْ اٰبَآئِکُمْ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ اَبِیْہِ فَقَدْ کَفَرَ'' (مشکوٰۃ شریف)

اپنا نسب مت بدلو اور جس نے اپنا نسب تبدیل کیا بے شک وہ کافر ہو گیا۔

تو ظاہر ہے کہ لزومی اور التزامی کفر میں سے ایک بھی اس کو شامل نہیں ہے ایسے میں عارضی کفر کو صرف دو قسموں میں منحصر کرنے کا کیا جواز ہے؟

السائل...... قاری محمد انور بیگ، خطیب جامع سنہری مسجد پشاور صدر

اِس کا جواب یہ ہے کہ کفر کے دو مفہوم ہیں، **ایک**: شرعی، **دوسرا**: لغوی۔

شریعت کی زبان میں کفر ضرورتِ دینی کی تکذیب سے عبارت ہے چاہے اصلی ہو یا عارضی۔ اپنے اس مفہوم کے اعتبار سے کفر کا لفظ دنیا بھر میں غیر مسلموں کے جتنے مذاہب پائے جاتے ہیں ان سب کو شامل ہے۔ لیکن ہمارا موضوع بیان چونکہ کسی مدعی اسلام کی تکفیر سے متعلق ہے۔ جس کو عارضی کفر کہا جاتا ہے، اِس لیے ہم اسی کو پیش نظر رکھ کر گفتگو کر رہے ہیں۔ ہمارے موضوع سخن کا تعلق لغوی کفر کے ساتھ نہیں ہے بلکہ یہ صرف اور صرف شرعی مفہوم میں عارضی کفر کے ساتھ خاص ہے اور ہم نے کسی مدعی اسلام کی تکفیر کے حوالہ سے اس کو مذکورہ دو قسموں میں جو منحصر بتایا ہے وہ عین حقیقت ہے۔ جہاں تک کفر کے لغوی مفہوم کی بات ہے وہ یہ ہے کہ عربی لغت میں کفر کا لفظ کسی چیز کو چھپانے کے لیے وضع کیا گیا ہے اور اس کا مادہ یعنی (ک، ف، ر) کا مجموعہ اس ترتیب کے ساتھ جس شکل و صورت میں بھی پایا جاتا

ہے وہیں پر چھپانے کا مفہوم کسی طریقے سے ضرور پایا جاتا ہے۔ مفردات القرآن امام الراغب الاصفہانی میں ہے؛

''اَلْکُفْرُ فِی اللُّغَۃِ سَتْرُ الشَّیئِ وُصِفَ اللَّیْلُ بِالْکَافِرِ لِسَتْرِہِ الْاَشْخَاصَ وَالزُّرَّاعُ لِسَتْرِہِ الْبُذْرَ فِی الْاَرْضِ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ لغت میں کفر کسی چیز کے چھپانے کو کہتے ہیں اور رات کو اِس لیے کافر کہتے ہیں کہ وہ بھی اشخاص کو چھپاتی ہے اور زمیندار کو کافر اس لیے کہتے ہیں کہ وہ بھی تخم کو زمین کے اندر چھپاتا ہے۔

لغت کے حوالہ سے اس حقیقت کو سمجھنے کے بعد اصل سوال آپ ہی حل ہو جاتا ہے وہ اِس طرح کہ قرآن وسنت میں جہاں کہیں گناہ کبیرہ کے مرتکب کو یا ناشکری کرنے والوں کو کافر کہا گیا ہے یا لزوم کفر کا غیر حقیقی فتویٰ صادر کر کے بے گناہوں پر لزوم کفر کے شرعی احکام جاری کیے جاتے ہیں جبکہ حقیقت میں لزوم کفر نہیں ہوتا اس قسم کے تمام مواقع کا جائزہ لینے کے بعد کسی مدعی اسلام کو کافر قرار دینے یا کافر کہنے کی مندرجہ ذیل شکلیں سامنے آتی ہیں۔

پہلی شکل:۔ التزام کفر جس میں صاحب کردار کا کفر اپنے شرعی مفہوم میں متعین ویقینی اور بدیہی ہوتا ہے، جس کو کافر جاننے اور کافر کہنے کے وجوب کے ساتھ مرتد کے جملہ احکام کو اس پر جاری کرنا مسلمانوں کی اجتماعی ذمہ داری ہوتا ہے۔

دوسری شکل:۔ لزوم کفر جس میں صاحب کردار کا کفر اپنے شرعی مفہوم میں ظنی طور پر ثابت ہوتا ہے جو نظری اور محتاج دلیل ہونے کی بنا پر دلیل کی نوعیت کا تابع اور غیر یقینی ہے جس وجہ سے صاحب کردار کو کافر جاننا اور کافر کہنا ناجائز وظلم ہے۔ جس پر تجدید اسلام، تجدید نکاح اور التوبہ والا استغفار کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

---

(۱) مفردات القرآن، امام الراغب الاصفهانی، ماده (ك، ف، ر)۔

تیسری شکل:۔ لزوم کفر کی وہ ظاہری اور غیر حقیقی شکل ہے جو کسی غیر معیاری مفتی کے غیر حقیقی فتویٰ کی وجہ سے کفر مشہور ہوا ہے۔ جس کی تمیز بعد میں کسی حقیقی مفتی کی تحقیق کی بدولت ہوتی ہے یہاں پر صاحب کردار دوسرے عام مسلمانوں سے مختلف نہ ہونے کی بنا پر اس کے لیے کوئی خاص احکام بھی نہیں ہیں۔

چوتھی شکل:۔ زجری کفر یعنی کسی گناہ سے لوگوں کو بچانے کی غرض سے اس کے ارتکاب کرنے والوں کو کافر کہنا۔ تکفیر کی اس نوعیت کا حق صرف ان صحاب محراب ومنبر کو حاصل ہے۔ جن کو علماء حق کہا جا سکتا ہے، جو مذہبی تعصب، فرقہ واریت اور تنگ نظری سے پاک ہونے کے ساتھ باکردار اور مسلمانوں کے خیر خواہ مشہور ہوں۔ جن کو حقیقی معنی میں پیغمبرِ کریم ﷺ کے جانشین اور ورثۃ الانبیاء کہا جا سکتا ہو۔ اصحاب محراب ومنبر حضرات کی طرف سے زجراً وتوبیخاً اور وعظاً وتبلیغاً کسی گناہ پر تکفیر کرنے کے اس کردار کا تعلق حقیقت میں کفر کے شرعی مفہوم کے ساتھ متعلق نہ ہونے کی وجہ سے لزوم کفر کے ساتھ اس کا کوئی تعلق ہے نہ التزام کفر کے ساتھ۔

پانچویں شکل:۔ تعصبی کفر یعنی مذہبی تعصب کی بنا پر جان بوجھ کر بلا وجہ اپنے مخالف نظریہ والوں کی تکفیر کرنا جس میں حقیقت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ جس کا اصل منشاء جہل اور خدا ناترسی ہوتا ہے۔ جس میں تکفیر کرنے والے متعصب کا مقصد معاشرہ میں اپنے مذہبی حریف کو بدنام و ذلیل کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ جب کفر کے شرعی مفہوم کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے تو پھر لزوم کفر یا التزام کفر میں سے کسی ایک زمرہ میں شامل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

چھٹی شکل:۔ شتمی کفر یعنی گالی کے طور پر کسی مسلمان کو کافر کہنا جس میں تکفیر کرنے والا مغلوب النفس ہوتا ہے اور اپنے مدمقابل پر غصہ نکالنے کے سوا کوئی اور مقصد اس کا نہیں ہوتا، اِس کا تعلق بھی کفر کے شرعی مفہوم کے ساتھ نہیں ہے لہٰذا اس کی کسی قسم میں مندرج ہونے کا تصور ہی نہیں ہو سکتا۔ تکفیر کی ان قسموں کو سمجھنے کے بعد مذکورہ سوال کا جواب بھی واضح ہو گیا کہ کسی کبیرہ گناہ کے مرتکب کو قرآن وسنت میں جو کافر کہا گیا ہے اس کا تعلق محراب ومنبر کے ساتھ ہے دار الافتاء کے

ساتھ نہیں، زجر و توبیخ اور تہدید و تخذیر کے ساتھ ہے حقیقت کے ساتھ نہیں اور کفر کے لغوی معنی کے ساتھ ہے شرعی مفہوم کے ساتھ نہیں جبکہ عارضی کفر کو لزومی و التزامی میں منحصر کہنے میں شرعی مفہوم کے اعتبار سے حقیقی کفر کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ (فَلِلّٰہِ الْحَمْدُ اَوَّلاً وَّ آخِرًا ظَاہِرًا وَّبَاطِنًا)

دارالافتاء کی رہنمائی کے لیے حاشیتی افادے:۔

لزوم کفر اور التزام کفر میں سے ہر ایک کے جداگانہ احکام کی تفصیل سے گزشتہ صفحات میں ہم فارغ ہو کر آئے ہیں لہٰذا یہاں پر صرف باقی چاروں قسموں کے احکام و عواقب کو بیان کرنا مناسب سمجھتے ہیں تاکہ دارالافتاء کی رہنمائی ہونے کے ساتھ عام قاریوں کے لیے بھی ہدایت کا سامان ہو سکے۔

تکفیر کی تیسری قسم یعنی تکفیر کرنے میں اجتہادی غلطی سے کسی نارمل مسلمان پر لزوم کفر کے احکام جاری کرنے والے اگر معیاری مفتی ہوں جنہوں نے لزوم کفر کی علت کو تلاش کرنے اور وجہ لزوم کو متعین کرنے میں اجتہادی غلطی کرنے کی بنا پر ایسا کیا ہو تو ان پر کوئی وبال نہیں ہے کیوں کہ شریعت کے مسلمہ اُصول ''اَلْمُجْتَهِدُ قَدْ يُخْطِئُ وَقَدْ يُصِيْبُ'' کے مطابق وبال و عذاب کا کوئی تصور ہی نہیں کیا جا سکتا جبکہ اخلاص کے ساتھ حق تک پہنچنے کی کوشش کرنے کا اجر ملنا ممکن ہے۔ اور اگر غیر معیاری ہو تو پھر قابلِ ملامت و مستحق عذاب ہو سکتا ہے کیوں کہ نااہل کو منصب افتاء پر بیٹھنے کی اجازت اسلام میں نہیں ہے۔ جس کی بدانجامی سے متعلق اللہ کے حبیب رحمت عالم ﷺ کی حدیث ہے؛

''مَنْ اَفْتٰى بِغَيْرِ عِلْمٍ لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ''(۱)

جسکا مفہوم یہ ہے کہ جس نے معیاری علم کے بغیر فتویٰ دیا تو اس پر آسمان و زمین کے فرشتے لعنت بھیجتے ہیں۔

دارالافتاء پر ایسے ہی نااہلوں کے مسلط ہونیکی بدانجامی کی خبر دیتے ہوئے اللہ کے حبیب ﷺ نے فرمایا؛

''فَسُئِلُوا فَاَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَاَضَلُّوا''(۱)

---

(۱) کنز العمال شریف، ج10، ص193، حدیث نمبر 29018، مطبوعہ بیروت۔

(۲) مشکوۃ شریف، ص33، کتاب العلم بحوالہ مسلم و بخاری شریف۔

جس کا مفہوم یہ ہے کہ حقیقی علماء دین کے فقدان کے وقت لوگ نا اہلوں سے مسئلہ پوچھیں گے تو وہ بغیر علم کے فتویٰ دے کر خود بھی گمراہ ہونگے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

فتاویٰ بحرالرائق میں ہے؛

''وَاَمَّامَاثَبَتَ عَنْ غَيْرِهٖ فَلَا يُفْتٰى بِهٖ فِي مِثْلِ التَّكْفِيْرِ'' (۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر غیر معیاری مفتی کسی بات کو لزوم کفر قرار دیں تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

فتاویٰ فتح القدیر میں بھی ''وَلَا عِبْرَةَ بِغَيْرِ الْفُقَهَاءِ'' کا لفظ لکھا ہوا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب غیر معیاری مفتی کا دیا ہوا لزوم کفر کا فتویٰ حسن اتفاق سے درست بھی ہو پھر بھی اپنی حیثیت سے تجاوز کرنے کی بنا پر وہ سزا کا مستحق قرار پاتا ہے اور غلط ہونے کی صورت میں دوہری سزاؤں کا مستحق ہوتا ہے جبکہ معیاری مفتی کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ اسے غلط ہونے کی صورت میں ایک اجر اور درست ہونے کی صورت میں دو چند اجر کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ جیسے منہاج الوصول، ج4، ص556 پر لکھا ہوا ہے کہ اہل سنت کے تمام مسالک میں ایسا ہی ہے۔

تکفیر کی چوتھی قسم کا شرعی حکم یہ ہے کہ قرآن وسنت کے خلاف نہ ہونے کی بنا پر جائز عمل ہے اور اس بنیاد پر بھی موجب اجر ہے کہ ان کے اس انداز تبلیغ کے نتیجہ میں جتنے لوگ گناہوں سے بچتے ہیں یا نفرت کرتے ہیں ان سب کے برابر اجر وثواب کا استحقاق انکو بھی حاصل ہوتا ہے۔ جیسے مرفوع حدیث شریف میں آیا ہے۔ اللہ کے حبیب رحمت عالم ﷺ نے فرمایا؛

''لِاَنْ يَّهْدِيَ اللّٰهُ بِكَ رَجُلًا وَاحِدًا خَيْرٌ لَّكَ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ'' (۲)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ تیری تبلیغ کی برکت سے ایک آدمی کا ہدایت پانا بھی تیرے لئے سرخ

---

(۱) بحرالرائق، ج5، ص129۔

(۲) بخاری شریف، ج2، ص606۔

اُونٹوں سے زیادہ بہتر ہے۔

تکفیر کی پانچویں قسم کا شرعی حکم یہ ہے کہ تعصب کی بنا پر دیدہ دانستہ ایک دوسرے کی بے محل تکفیر کرنا کبیرہ گناہ ہے لہٰذا جو سزائیں اور عذاب دوسرے کبیرہ گناہوں کے مرتکبوں کے لیے مقرر ہیں اُن سب میں یہ بھی ان کے ساتھ برابر شریک ہیں اس کے علاوہ حدیث شریف میں ایسی تکفیر کو قتل کے برابر جرم قرار دیا گیا ہے۔ فرمایا؛

''مَنْ رَمٰی مُؤْمِنًا بِکُفْرٍ فَھُوَ کَقَتْلِہٖ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے کسی مسلمان کی بے محل تکفیر کی تو وہ اس کے قتل کرنے کے برابر جرم ہے۔

دوسری حدیث میں آیا ہے؛

''وَمَنْ دَعَارَجُلًا بِالْکُفْرِ اَوْقَالَ عَدُوَّاللّٰہِ وَلَیْسَ کَذٰلِکَ اِلاحَارَعَلَیْہِ''(۲)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے بھی کسی مسلمان شخص کو کافر کہا یا اللہ کا دشمن کہا جبکہ حقیقت میں وہ ایسا نہیں ہے تو اس کا وبال واپس اسی پر آئے گا۔

تیسری حدیث میں آیا ہے کہ؛

''اَیُّمَاامْرِءٍ یٍ قَالَ لِاَخِیْہِ کَافِرُ فَقَدْ بَآءَ بِھَااَحَدُھُمَااِنْ کَانَ کَمَاقَالَ وَاِلَّا رَجَعَتْ عَلَیْہِ''(۳)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے بھی اپنے کسی اسلامی بھائی کو کافر کہا تو ان میں سے ایک بالیقین اس کا مستحق قرار پاتا ہے۔ اگر حقیقت میں ایسا ہی ہے جیسے اس نے کہا ہے تو پھر ٹھیک کہا ہے ورنہ اس کا وبال واپس اسی پر آجائے گا۔

---

(۱) جامع الصغیر مع فیض القدیر، ج6، ص139۔

(۲) مسلم شریف، ج1، ص57۔ (۳) مسلم شریف، ج1، ص57۔

تعصب کی بنا پر اپنے کسی مخالف نظریہ والے مسلمان کو یا جماعت کو کافر کہنے والے نہ صرف ایک بار گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوتے ہیں بلکہ کم از کم تین بار اللہ کے عذاب و لعنت کا استحقاق پا رہے ہیں؛

پہلی بار:۔ تعصب جیسی حرام کاری میں مبتلا ہیں۔

دوسری بار:۔ تکفیر مسلم کی لعنت میں مبتلا ہیں۔

تیسری بار:۔ مسلم معاشرہ میں نفرت و تعصب پھیلانے کے جرم میں مبتلا ہیں۔

اِس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ بعض حدیثوں کے مطابق تعصب کی وجہ سے اپنے مخالف نظریہ والوں کو کافر قرار دے کر مسلم معاشرہ میں فرقہ واریت پھیلانے اور بیضۃ الاسلام کو پراگندہ کرنیوالوں کو واجب القتل قرار دیا گیا ہے۔ جیسے؛

''سَیَکُوْنُ ھَنَاتٌ وَھَنَاتٌ فَمَنْ اَرَادَ اَنْ یُّفَرِّقَ اَمْرَ ھٰذِہِ الْاُمَّۃِ وَھِیَ جَمِیْعٌ فَاضْرِبُوْہُ بِالسَّیْفِ کَائِنًا مَنْ کَانَ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ آئندہ تم پر شر و فساد کا دور آئے گا تو جس نے بھی اس اُمت کی جمعیت کو متفرق کرنے کا ارادہ کیا اسے شمشیر کے ساتھ قتل کرو چاہے کسی باشد۔

تکفیر کی چھٹی قسم کا شرعی حکم یہ ہے کہ یہ بھی کبیرہ گناہ ہے لہٰذا گناہ کبیرہ کے مرتکب سیاہ کاروں کے لیے جو عذاب مقرر ہے وہ ان کے لیے بھی ہے اس کے علاوہ انفرادی سزاؤں کے سلسلہ میں ان کے خود کافر ہونے کا اندیشہ بھی ہوسکتا ہے جیسے اللہ کے حبیب ﷺ نے فرمایا؛

''وَمَنْ دَعَا رَجُلاً بِالْکُفْرِ اَوْ قَالَ عَدُوَّ اللّٰہِ وَلَیْسَ کَذٰلِکَ اِلَّا حَارَ عَلَیْہِ''

جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے بھی کسی مسلمان شخص کو کافر کہا یا اللہ کا دشمن کہا جبکہ حقیقت میں وہ ایسا نہیں ہے تو اس کا وبال خود اسی پر آئے گا۔ (مسلم شریف، ج1، ص57)

☆☆☆☆☆

---

(۱) مشکوۃ شریف، کتاب الامارۃ بحوالہ مسلم شریف، ص320۔

علم الغیب ماھو

آوازِ حق میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ مختص علم غیب پر رسولوں کو مطلع فرماتا ہے جب رسولوں کو اطلاع کردی تو وہ خاص کہاں رہا۔ کیوں کہ خاصہ کی حقیقت اس کے سوااور کچھ نہیں ہے کہ وہ جسکا خاصہ ہوتا ہے اس کے سوا کسی اور میں نہیں پایا جاتا کیوں کہ ﴿خَاصَةُ الشَّيئ مَاتُوجد فِيهِ وَ لَاتُوجَدُ فِي غَيْرِهِ﴾ اور شان الوہیت کا مسئلہ دوسرے مسائل سے اور بھی زیادہ اہم ہے جس میں کسی قسم کی تخصیص یا استثنیٰ کی بھی گنجائش نہیں ہے ورنہ لازم آئے گا کہ الوہیت بھی کسی کو عطا کریں اس لیے کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ مختص ہونے میں وصف الوہیت اور وصف علم میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اس کے جواب دو ہیں۔ **پہلا جواب:۔** خاصہ کی دو قسمیں ہیں، **ایک حقیقی**، دوسرا عرفی۔

خاصہ حقیقی:۔ جس کے ساتھ خاص ہے اس کے سوا کسی اور میں قطعاً نہیں پایا جاتا جس میں کسی اور کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

خاصہ عرفی:۔ میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے یعنی لوگوں کے عرف میں ایسا ہو۔

اِس کی ایسی مثال ہے جیسے کسی نامعلوم چیز کو معلوم کرنے کے لیے اس کے متعلقہ چند معلومات کو مرتب کر کے نظر عقلی واستدلال کے ذریعہ اسے حاصل کیا جاتا ہے جو انسان کے لیے حقیقی خاصہ ہے کہ اس کے علاوہ کسی اور مخلوق میں قطعاً نہیں پایا جاتا کیوں کہ انسان کے ماسوا ہر نوع مخلوق جن چیزوں کا علم ادراک رکھتی ہے وہ فکری نہیں بلکہ فطری انداز عمل ہے جس کو استدلال کہا جاسکتا ہے نہ نظر عقلی، فکر، اس کے مقابلہ میں کتابت بھی انسان کا خاصہ ہے کیوں کہ دوسرے جانوروں میں نہیں پائی جاتی لیکن یہ فکر ونظر کی طرح نہیں ہے کہ کسی اور میں قطعاً نہ پایا جائے بلکہ فرشتوں میں بھی پایا جاتا ہے جیسے

اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''اِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُوْنَ مَاتَمْكُرُوْنَ''(۱)

ہمارے فرشتے ان تمام باتوں کو لکھتے ہیں جن کی تم سازش کرتے ہو۔

دوسری جگہ فرمایا؛''كِرَامًا كَاتِبِيْنَ''(۲)

یعنی فرشتوں میں ایک معزز طبقہ لکھنے والوں کا بھی ہے۔

پیشِ نظر مسئلہ بھی اسی طرح ہے کہ جن مفسرین کرام نے اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات کے ساتھ مختص علم غیب پر رسولوں کو مطلع فرمانے کا کہا ہے اس سے مراد عرفی خاصہ ہے حقیقی نہیں اور اس کا مصداق علم غیب اضافی مالیس علیہ الدلیل ہے تو ظاہر ہے کہ علم غیب کی مالیس علیہ الدلیل والی قسم انسانوں کے عرف کے مطابق اللہ ہی کا خاصہ ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے ماسوا جس کسی میں بھی علم غیب کی کچھ جھلک پائی جاتی ہے اس پر کوئی دلیل ضرور ہوتی ہے چاہے نقل ہو یا عقل، یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے اطلاع ہو جیسے ذوات قدسیہ انبیاء و مرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کو ہوتا ہے یا اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق انبیاء و مرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کے بتانے سے ہو جیسے عام اہل ایمان کو جنت و دوزخ جیسے غیوب پر علم و یقین ہے، ہر اطاعت کا موجب اجر و ثواب ہونے اور ہر معصیت کا موجب سزا و نقصان ہونے جیسے غیوب کے ساتھ جو ایمان و یقین ہے یہ صرف پیغمبرِ اکرم رحمتِ عالم ﷺ کے بتانے سے ہے۔ ہمارے لیے اس پر دلیل رسول اللہ ﷺ کا بتانا ہے جبکہ رسول اللہ ﷺ کے لیے دلیل اللہ کا بتانا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ جب تک رسول اللہ ﷺ کو نہ بتائے تو انہیں پتہ نہیں چل سکتا اور رسول اللہ ﷺ جب تک ہمیں نہ بتائیں تو ہمیں جنت، دوزخ، تقدیر، ذات اللہ، صفات اللہ اور اطاعت کا موجب اجر و ثواب ہونے اور معصیت کا موجب سزا و نقصان ہونے کا کچھ پتہ نہیں چل سکتا۔ الغرض اللہ کا فرمان ''يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ ''، جن ضروریاتِ دینیہ کو شامل ہے وہ سب اُمورِ غیبیہ ہیں جن کا علم رسول اللہ ﷺ کو حاصل

(۱) یونس،21۔ (۲) الانفطار،11۔

ہونے پر اللہ کا بتانا دلیل ہے اور ہمیں حاصل ہونے پر رسول اللہ ﷺ کا بتانا دلیل ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ آیت کریمہ ''یُؤمِنُونَ بِالْغَیْبِ'' میں اللہ تعالیٰ کی ذات سے لے کر اس کے اسماء و اوصاف تک اور اس کے افعال سے لے کر جملہ کمالات تک، جنت اور اس کے احوال سے لے کر دوزخ اور اس کے احوال تک، قبر کے حالات سے لے کر احوال آخرت تک، اطاعت کا موجب اجر و ثواب ہونے سے لے کر معصیت کا سزا و نقصان کے موجب ہونے تک اور کس اطاعت پر کتنا ثواب، کب اور کیسا اور کہاں پر ملتا ہے اور کس معصیت پر کتنا عذاب، کب، کیسا اور کدھر ملتا ہے اس قسم ''کُلُّ مَاجَآءَ بِهِ النَّبِی ﷺ مِنْ رَبِّهٖ وَاَخْبَرَ بِهٖ وَرَغَّبَ فِیْهِ اَوْ رَهَّبَ عَنْهُ'' کا ایک ایک مظہر و مصداق اُمورِ غیبیہ کے قبیل سے ہیں جن پر ایمان لانا اور انہیں حق جاننا صرف مومن مسلمان کا ہی طرہ امتیاز ہے۔ اہل ایمان کو یہ سعادت رسول اللہ ﷺ کی تعلیم کے بغیر ممکن ہی نہیں تھی اور رسول اللہ ﷺ کو ان توفیقات و سعادتوں کا مجسمہ ہونا اللہ تعالیٰ کی توفیق و تعلیم کے بغیر ناممکن تھا۔ ایسے میں اللہ کے فرمان ''یُؤمِنُونَ بِالْغَیْبِ'' کے مفہوم میں پائے جانے والے ان تمام اُمورِ غیبیہ کو جاننا انبیاء و مرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کے لیے بھی اور اُمتِ اِجابت کے لیے بھی علم غیب کی اس قسم میں شامل ہیں جس کو جملہ مفسرین کرام نے ما علیہ الدلیل سے تعبیر کیا ہے یہاں پر دلیل کی نوعیت اگرچہ مختلف ہے کہ انبیاء و مرسلین کے لیے اللہ تعالیٰ کی تعلیم ہے اور اُمت اِجابت کے لیے دلیل رسول اللہ ﷺ کی تعلیم ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ جو علم غیب مختص ہے وہ ما لیس علیہ الدلیل ہے کیوں کہ ہر چیز پر واقعی دلیل اللہ تعالیٰ کی طرف سے آتی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفت علم بھی اس کے دوسرے تمام اوصاف کمالیہ کی طرح ہر قسم دلیل سے ماوراء و بے نیاز ہے اس کا کسی اور کو منتقل ہونے یا عطیہ ہونے کا قطعاً کوئی امکان نہیں ہے۔ اس کا ذات باری تعالیٰ سے ناقابل انفکاک اور اس کے ماسوا میں پایا جانا ایسا ہی محال ہے جیسا وصف الوہیت کا کسی غیر اللہ میں پایا جانا محال ہے۔ لہٰذا سورۃ الجن کی آیت 26 کی تفسیر کرتے ہوئے جن مفسرین کرام نے ''لَا یُطْلِعُ عَلٰی غَیْبِهِ الْمُخْتَصِّ بِهٖ اَحَدًا اِلَّا الرُّسُل'' کہا ہے۔

ان سب کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ جو علم غیب اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مختص ہے یعنی علم غیب اضافی مالیس علیہ الدلیل اس پر اطلاع وآ گاہی نہیں فرماتا مگر ذوات قدسیہ انبیاء ومرسلین کو تو اس میں اللہ تعالیٰ کی صفت مختصہ میں پیغمبر کے شریک ہونے یا جو علم غیب اللہ تعالیٰ کی صفت مختصہ ہے اس کا غیر اللہ کو عطیہ ہونے کا تصور کرنا سوء فہم کا نتیجہ ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ ورنہ اصل مسئلہ واضح ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کی جو صفت مختصہ ہے وہ علم غیب ذاتی ہے جو مالیس علیہ الدلیل ہے، نا قابل انتقال، ممتنع الانفکاک اور انسان کی فہم وادراک سے ماوراء ہے جب تک اللہ تعالیٰ اس کی کچھ جھلک وعکس کسی کو عطا نہیں فرماتا از خود اس پر اطلاع وآ گاہی نہ کسی ملک مقرب کے لیے ممکن ہے نہ کسی نبی مرسل کے لیے۔ پھر یہ بھی ہے کہ مالیس علیہ الدلیل اللہ تعالیٰ کی صفت مختصہ اور ما علیہ الدلیل پیغمبر کی صفت مختصہ ہونا ایک دوسرے سے جدا حقیقت ہونے کی طرح جو خاصۃ اللہ ہے وہ قدیم اور واجب ہے، ازلی، ابدی ہے غیر متناہی اور محیط ہے جبکہ خاصۃ الرسول حادث وممکن ہے اور متناہی وغیر محیط لجمیع معلومات اللہ ہے۔ ایسے میں مفسرین کرام کا یہ کہنا کہ "اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ مختص علم غیب پر رسولوں کو مطلع فرماتا ہے" اس کے سوا اور کوئی مفہوم نہیں رکھتا کہ علم غیب ماعلیہ الدلیل سے آ گاہی واطلاع فرماتا ہے جو نبی کا خاصہ ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی توفیق وعطیہ کے بغیر ان حضرات کے لیے علم کا یہ انداز ممکن ہی نہیں تھا اور انہیں آ گاہی واطلاع کی توفیق عطا کرنے کے بعد بھی ان چیزوں کے ساتھ اس وحدہ لاشریک کا علم پہلے کی طرح ہی مستمر وغیر متغیر ہے، نیز پہلے کی طرح اب بھی مالیس علیہ الدلیل ہے۔

نیز ان چیزوں میں سے ایک ایک شے سے متعلق پہلے کی طرح اب بھی اس کا علم غیر متناہی ومحیط ہے جیسے فرمایا "وَاَحۡصٰی کُلَّ شَیۡءٍ عَدَدًا" (الجن، 28) جس کے نتیجہ میں ان ذوات قدسیہ کو توفیق و عطیہ ہونے والا یہ علم مذکورہ تمام مابہ الامتیاز کے ساتھ ساتھ ان چیزوں سے متعلق علم الٰہی کے مقابلہ میں اتنی نسبت بھی نہیں رکھتا جتنی قطرے کو دریا کے ساتھ ہے، نہیں رکھتا واللہ نہیں رکھتا کیوں کہ یہاں پر قطرہ بھی متناہی ہے دریا بھی متناہی ہے جبکہ ذوات قدسیہ انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کا ان چیزوں

سے متعلق جو علم ہے وہ متناہی ہے اور اللہ تعالیٰ کا جو علم ان کے ساتھ وابستہ ہے وہ غیر متناہی ہے۔ نیز ذوات قدسیہ انبیاء و مرسلین کو ان چیزوں کا علم عطا کرنے سے قبل اللہ تعالیٰ کو ان چیزوں کے ساتھ علم غیب اضافی مالیس علیہ الدلیل ہونے کی طرح ہی بعد العطاء والتوفیق بھی مالیس علیہ الدلیل ہے۔ نیز قبل العطاء والتوفیق جیسے کوئی ملک مقرب و نبی مرسل تک ان چیزوں کے علم میں اس کے ساتھ شریک نہیں تھا بعد التوفیق والعطاء بھی نہیں ہے۔ یہ تمام امتیازات صرف ان چیزوں کے علم سے متعلق ہیں جن کی اطلاع وآگاہی اس وحدہ لاشریک نے ذوات قدسیہ انبیاء و مرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کو دی ہے، جو فرمان الٰہی؛

''وَعَلَّمَکَ مَالَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ وَکَانَ فَضْلُ اللّٰہِ عَلَیْکَ عَظِیْمًا'' (۱)

''وَکَذٰلِکَ نُرِیٓ اِبْرٰھِیْمَ مَلَکُوْتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ'' (۲)

''وَمَا کَانَ اللّٰہُ لِیُطْلِعَکُمْ عَلَی الْغَیْبِ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَجْتَبِیْ مِنْ رُّسُلِہٖ مَنْ یَّشَآءُ'' (۳)

''عَالِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْھِرُ عَلٰی غَیْبِہٖٓ اَحَدًا ۝ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ فَاِنَّہٗ یَسْلُکُ مِنْۢ بَیْنِ یَدَیْہِ وَمِنْ خَلْفِہٖ رَصَدًا ۝ لِیَعْلَمَ اَنْ قَدْ اَبْلَغُوْا رِسٰلٰتِ رَبِّھِمْ وَاَحَاطَ بِمَا لَدَیْھِمْ وَاَحْصٰی کُلَّ شَیْءٍ عَدَدًا'' (۴)

''یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ'' (۵)

فرمان نبوی ﷺ ''اِنِّیْ اَرٰی مَالَا تَرَوْنَ وَاَسْمَعُ مَالَا تَسْمَعُوْنَ'' (مسلم شریف، ج2، ص506، ابواب الزہد) جیسے نصوص سے ثابت ہو رہا ہے جبکہ ان کے علاوہ وہ چیزیں جن کے علم کی توفیق وعطیہ ابھی نہیں ہوا جو فرمان خداوندی ''وَمَا یَعْلَمُ جُنُوْدَ رَبِّکَ اِلَّا ھُوَ'' (المدثر، 31) ''قُلْ لَّوْ کَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّکَلِمٰتِ رَبِّیْ لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ کَلِمٰتُ رَبِّیْ وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِہٖ مَدَدًا'' (الکہف،

---

(۱) النساء، 113۔ (۲) الانعام، 75۔ (۳) آل عمران، 179۔

(٤) الجن، 26، 27، 28۔ (٥) البقرہ، 3

109)''وَلَوْ اَنَّمَا فِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ یَمُدُّهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمٰتُ اللّٰهِ''(لقمان،27)اور فرمان نبوی ﷺ''فَاَحْمَدُ رَبِّیْ بِمَحَامِدَ یُعَلِّمُنِیْهَا''(مسلم شریف،ج1،ص111،باب الشفاعہ)جیسے نصوص کے مقتضاء ابھی صیغہ خفا اور ماوراء عطا ہیں وہ ماوراء العد والحد ہونے کی بناپر ان چیزوں کی ان کے ساتھ کوئی نسبت ہی نہیں ہے۔جس کی وضاحت بخاری شریف کی اس حدیث سے ہوتی ہے۔جس کے مطابق چڑیا کا دریا سے اپنی چونچ میں قطرہ پانی لینے کو دیکھ کر خضرؑ نے حضرت موسیٰؑ نے کہا:

جس کا مفہوم یہ ہے کہ ہم دونوں کا علم مل کر بھی اللہ تعالیٰ کے علم سے اتنی نسبت بھی نہیں رکھتا جتنا اس چڑیا نے دریا سے اُٹھایا ہے۔

خلاصۃ الجواب بعد التحقیق:۔ مفسرین کا یہ کہنا کہ''اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ مختص علم غیب پر انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کو مطلع فرماتا ہے''اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ انسانوں کے عرف میں جس قسم علم غیب کو اللہ تعالیٰ کا خاصہ سمجھا جاتا ہے وہ وہی ہے جو ذات الٰہی کا مقتضاء اور انسانوں کی فہم وادراک سے ماوراء اور مالیس علیہ الدلیل ہے اس کے کچھ عکس وجھلکیوں سے ذوات قدسیہ انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کو مطلع فرماتا ہے تاکہ ان کی عزت افزائی یا ان کی نبوت پر دلیل ومعجزہ ہو جائے یا امت کے لیے رہنمائی اور اصلاح احوال کی سامان رسانی ہونے کے ساتھ عاقبت نااندیشوں پر اِتمام حجت ہو جائے کیوں کہ ذوات قدسیہ انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم اللہ تعالیٰ اور اس کے عام بندوں کے مابین ایسے وسائط وروابط ہیں جو بیک وقت اللہ تعالیٰ کے ساتھ اس کی شان کے لائق واصل ومربوط ہونے کے ساتھ انسانوں کے ساتھ ان کی شان کے لائق مربوط ہوتے ہیں،اللہ تعالیٰ سے اُمور تشریعیہ سے متعلقہ پردہ غیب کا عکس پانے کے ساتھ مجازاۃ اعمال کے غیبی نظام قدرت سے لوگوں کو آگاہ فرماتے ہیں اور منصب نبوت سے متعلقہ اُمور غیبیہ کا عطیہ وتوفیق پانے کے باوجود علم غیب علی الاطلاق کو خاصہ الٰہی سمجھ کر''لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا''(البقرہ،32)کہتے ہیں،اور اُمور غیبیہ سے

متعلقہ اپنے اس منصب کو اللہ تعالیٰ کے علم الغیب المطلق المحیط الغیر المتناہی مالیس علیہ الدلیل کے مقابلہ میں ہیچ تصور کرتے ہوئے "لَوْ كُنْتُ اَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوْءُ" (الاعراف،188) کی بندگی کرتے ہیں۔اس میں خاصۃ اللہ کا غیر اللہ میں پائے جانے کا تصور ہی خلاف حقیقت ہے۔اس کو وصف الوہیت پر قیاس کرنا اس لیے غلط ہے کہ وصف الوہیت کو خاصۃ اللہ سمجھنے میں لوگوں کے عرف کو دخل نہیں ہے بلکہ خاصہ حقیقی ہونے کی بنا پر کوئی مسلمان ایسا نہیں ہے جو کسی بھی طریقے سے غیر اللہ میں اس کی موجودگی کا تصور کر سکے۔ایسے میں مطلق علم الغیب ماعلیہ الدلیل کی کچھ جھلکیوں کی توفیق وعطیہ کو ذوات قدسیہ انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم میں دیکھ کر وصف الوہیت کو اس پر قیاس کرنے کی کوئی تک ہی نہیں ہے۔

دوسرا جواب:۔ جن مفسرین کرام نے علم غیب کے حوالہ سے خاصۃ اللہ پر انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کے منجانب اللہ مطلع ہونے کا قول کیا ہے اس میں خاصۃ اللہ کے اندر انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کے شریک ہونے کا تصور ہی نہیں ہے چہ جائیکہ وصف الوہیت کو اس پر قیاس کر کے مذکورہ معارضہ کی گنجائش ہو سکے۔اس کا تصور تب ممکن ہوتا اگر اللہ تعالیٰ کا خاصہ یعنی علم غیب ذاتی ،اضافی ، المطلق المحیط الغیر المتناہی ، مالیس علیہ الدلیل کے جزئیات ومندرجات میں سے کسی فرد ان حضرات کی شرکت ممکن ہوتی یا اس کا ان حضرات کو عطیہ ہونا ممکن ہوتا جب ایسا ہونا عقلاً ونقلاً ناممکن ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کی صفت مختصہ میں ان حضرات کے شریک ہونے یا اللہ تعالیٰ کی اس صفت مختصہ کی ان حضرات کو منتقل ہونے اور وصف الوہیت کو اس پر قیاس کر کے مذکورہ اشتباہ پیدا کرنے کا کیا جواز باقی رہتا ہے۔

درحقیقت مفسرین کرام نے یہ جو کہا ہوا ہے اس میں تین چیزیں ان کے پیش نظر ہیں؛

پہلی چیز:۔ علم الغیب الذاتی ،الاضافی المطلق ،المحیط الغیر المتناہی مالیس علیہ الدلیل ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہونے کی وجہ سے کسی اور کا اس کے ساتھ متصف ہونا محال ہے چاہے ملک مقرب یا نبی مرسل ہی کیوں نہ ہو۔

دوسری چیز:۔ مطلق علم غیب العطائی الحقیقی اوالاضافی، المحدود المتناہی، ماعلیہ الدلیل ہے جو ذواتِ قدسیہ انبیاء مرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کا خاصہ ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی شانِ اقدس کے مناسب نہیں ہے۔

تیسری چیز:۔ خاصۃ اللہ کے کچھ مظاہر کے عکوس وجھلکیوں پر ان حضرات کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اطلاع ہے جو بعد عطاء اللہ الفعال کے درجہ میں مطلق علم الغیب العطائی الحقیقی اوالاضافی، المحدود، المتناہی، ماعلیہ الدلیل کہلانے کے ساتھ خاصۃ الانبیاء والمرسلین علیہم الصلوٰۃ کہلاتا ہے، مفسرین کرام کی مذکورہ عبارات ان تینوں مفہومات پر واضح دلالت کر رہی ہیں۔

اُن کی نگاہ بصیرت کو آفرین کہ اس مختصر عبارت میں خاصۃ اللہ اور خاصۃ الرسول کو جدا جدا ظاہر کرنے کے ساتھ خاصۃ الرسول کے حصول کا جو ذریعہ ہے اسے بھی واضح کر دیا کہ اللہ کی عطاء کے سوا اور کچھ نہیں ہے جو قرآن شریف کے انداز بیان کے مطابق اطلاع اللہ، اظہار اللہ، وحی اللہ، ارائۃ اللہ جیسی تعبیرات میں بیان ہو رہے ہیں جن کی بالترتیب مثالیں مندرجہ ذیل آیات کریمہ میں موجود ہیں؛

”وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَجْتَبِيْ مِنْ رُّسُلِهٖ مَنْ يَّشَآءُ“(۱)

”عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖٓ اَحَدًا ٥ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ فَاِنَّهٗ يَسْلُكُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهٖ رَصَدًا ٥ لِيَعْلَمَ اَنْ قَدْ اَبْلَغُوْا رِسٰلٰتِ رَبِّهِمْ وَاَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَاَحْصٰى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا“(۲)

”تِلْكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهَآ اِلَيْكَ“(۳)

”وَكَذٰلِكَ نُرِيْٓ اِبْرٰهِيْمَ مَلَكُوْتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ“(۴)

اِن حقائق کی موجودگی میں مفسرین کرام کی مذکورہ عبارات کو مشکوک قرار دینا ہرگز قرین

(۱) آل عمران، 179۔ (۲) الجن، 26،27،28۔

(۳) ہود، 49۔ (٤) الانعام، 75۔

انصاف نہیں ہے کیوں کہ ان عبارات میں کوئی لفظ ایسا نہیں ہے جو خاصۃ اللہ کو انبیاء و مرسلین کو منتقل کرنے یا خاصۃ اللہ میں ان کے شریک ہونے پر دلالت کرتا ہو۔ بلکہ مذکورہ اشتباہ صفت اللہ کا کسی کو منتقل وعطاء ہونے اور صفت اللہ پر مطلع ہونے کے مابین فرق کو نہ سمجھنے پر مبنی ہے جو بناء الغلط علی الغلط کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ صفت اللہ کا کسی کو عطیہ ہونا اور منتقل ہونا ناممکن ومحال ہے جبکہ منجانب اللہ اس پر مطلع کیا جانا ممکن ہے مفسرین کرام نے اسی امکانی صورت کو ذکر کیا ہے یہی منطوق القرآن اور جملہ اہل اسلام کا مشترکہ عقیدہ ہے۔

☆☆☆☆☆

مسندِ ارشاد و اِمام سے متعلق سوال کا جواب

کیا فرماتے ہیں علماء دین ایسے شخص کے بارے میں (جو عوام میں سُنّی حنفی بریلوی عالم دین و پیر طریقت جانا جاتا ہے) کہ وہ کسی دوسرے شخص کو (جو خود بھی سنی حنفی بریلوی مسلک کا داعی و پیر ہے) کہ متعلق کہے کہ دیوبندی ہے۔ مذکورِ اوّل مذکور دوم کو چند لوگوں کی موجودگی میں ''دیوبندی'' بتاتا ہے (یعنی گستاخِ رسول) پھر کسی دوسری مجلس میں اُنہی لوگوں کی موجودگی میں اپنے قول سے انکار کرتا ہے۔

کیا ایسا شخص پیر طریقت کے حوالے سے صحیح ہے اور ایسے شخص کی بیعت کرنا یا اس کا مرید رہنا چاہئے؟

کیا ایسے شخص کی امامت و خطابت درست ہوگی۔ اور اہلسنت و جماعت حنفی بریلوی مسلک کی مساجد میں ایسے شخص کو امام اور خطابت کی اجازت دینی چاہئے۔ جبکہ پہلے ہی اُس کے اس بیان کی وجہ سے حنفی بریلوی مسلک (جو کہ اپنا عقیدہ حنفی بریلوی مسلک خود بھی بتاتا ہے) بدنامی ہورہی ہو؟

ایسے شخص کے اپنے عقیدہ کے متعلق کیا رائے رکھی جائے؟

کیا اُس کا لوگوں کے سامنے دوسرے عقیدہ کا الزام لگانا اور اُس کے بعد منکر ہوجانے سے حالات بگڑ جانے پر اُس کو امامت و خطابت سے علیحدہ کیا جائے؟ تاکہ آئندہ کوئی بھی شخص خواہش نفس کی پیری کرتا ہوا دوسرے پر بغیر کسی ثبوت کے الزام لگانے کی جسارت نہ کرے۔

السائل:۔ محمد رضوان داؤدی، 113 چوہدری پارک 2، شادباغ لاہور پنجاب پاکستان

بِسمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الجواب:۔ سوال نامہ ہٰذا کے مبنی بر حقیقت ہونے کی صورت میں مذکور فی السوال شخص فاسق معلن ہے جس وجہ سے اُسے امام و خطیب مسجد بنانا محض حرام ہے چہ جائے کہ شیخ طریقت یا پیر و مرشد بننے کے

لائق ہو کیوں کہ امام مسجد بننے کے لیے جو معیار ضروری ہے اُس سے وہ معیار بہت اہم و مقید اور مخصوص ہے جو پیر و مرشد کے منصب پر فائز ہو کر لوگوں کو بیعت دینے والوں کے لیے معتبر ہے جب وہ اپنے علانیہ فسق کی بنیاد پر امام و خطیب بننے کے لائق نہیں ہے تو پھر پیر و مرشد بن کر لوگوں کو بیعت کرنے کے جواز کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ یہ اس لیے کہ امام مسجد ہونے کے لیے نماز سے متعلقہ ضروری مسائل، جماعت سے متعلقہ ضروری احکام اور لوازماتِ امامت سے متعلق شرعی حدود کو جاننے کے ساتھ علانیہ فاسق نہ ہونا شرط ہے جبکہ مرشدِ عام کے منصب پر فائز ہو کر ارادت عامہ کی فرضی عبادت کے طلب گار مسلمانوں کو بیعت دینے کے لیے اِن تمام باتوں کے ساتھ ولایت عامہ کے منصب پر فائز ہونا بھی ضروری ہے جیسے حضرت مجدّد الف ثانی (نَوَّرَاللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف) نے فرمایا؛

"وچون صورتِ شریعت درست کرد ولایت عامه حاصل نمود واللہ ولی الذین آمنوا واین زمان بعنایت اللہ سبحانه سالك مستعد آن گشت که قدم درطریقت نهد و در ولایت خاصه آرد"

اِس کے بعد فرماتے ہیں؛

"واجتناب از مناهی شرعیه نیز از ضروریات این راه است"(۱)

پھر اس میں بھی ہر ولی اللہ کو پیر بن کر لوگوں کو بیعت دینا جائز نہیں ہے بلکہ ولایت عامہ کے حوالہ سے اولیاء اللہ کی ہزاروں قسموں میں سے صرف اُن حضرات کو اِس منصب پر آنا جائز ہے جو باعمل علماء ہونے کے ساتھ لوگوں کی روحانی تربیت کرنے کی صلاحیت بھی رکھتے ہوں۔ اور ارادت خاصہ کی نفلی عبادت کے طلب گار مسلمانوں کو بیعت دینے کے لیے اِن تمام کمالات کے حامل ہونے کے ساتھ توبہ سے لے کر رضا تک تمام منازل سلوک پر کم از کم اجمالی عبور و تمیز کا بالترتیب حاصل ہونا ضروری ہے جس کے لیے کبیرہ گناہوں کے ارتکاب اور صغائر پر اصرار سے اجتناب اولین شرط ہے۔ جبکہ مذکور فی السوال

(۱) نور الخلائق، ص 134، مکتوب نمبر 50۔

شخص علانیہ فسق میں مبتلا ہونے کی بنا پر خود قابلِ تنبیہ و قابلِ اصلاح ہے۔ ایسے میں اُس کے ہاتھ پر کسی قسم کی بھی بیعت ناجائز اور اُس کو پیر و مرشد بنانا حرام ہے۔ اِس لیے کہ حقیقی پیر و مرشد واجب التکریم اور قابلِ احترام ہوتا ہے جبکہ فاسق معلن واجب التوھین ہے۔ جیسے فتاویٰ زیلعی میں ہے؛

''وَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِمْ اِهَانَتُهٗ شَرْعًا''(۱)

یعنی علانیہ فاسق کی اہانت کرنا از روئے شرع مسلمانوں پر واجب ہے۔

اعلیٰ حضرت بریلوی (نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَهُ الشَّرِيْف) نے بھی فتاویٰ زیلعی کی اس عبارت کو فتاویٰ رضویہ، جلد 6، صفحہ 601 پر مع سیاق و سباق نقل فرمایا ہے۔

خلاصۃ الکلام بعد التفصیل:۔ مذکور فی السوال شخص علانیہ فاسق ہونے کی وجہ سے امام مسجد بنانے کے قابل ہے نہ اُسے پیر بنانا جائز ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ پنجاب کی زمین پیری مریدی کے حوالہ سے بنجی وزرخیز ہے۔ جس میں معیاری وغیر معیاری کی تمیز نہیں ہوتی۔ ایسی جہالت خیزی سے اللہ تعالیٰ سب کو بچنے کی توفیق دے، آمین۔

اِس اجمالی جواب کے بعد تفصیل کے درجہ میں مذکور فی السوال شخص کے علانیہ فاسق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کھلے بندوں ایک مسلمان کو دیوبندی کہہ کر اُس کی توہین، غیبت، بہتان اور دل آزاری کے چار کبیرہ گناہوں کے مرتکب ہونے کے بعد حالات کو دگرگوں ہوتے ہوئے دیکھ کر ایسا نہ کہنے کے جھوٹ کا ارتکاب کرنا ایسے کھلے جرائم ہیں جن کا مرتکب علانیہ فاسق قرار پاتا ہے، کیوں کہ لُغت و شریعت مقدسہ کی زبان میں ایسے جرائم کے مرتکب کو فاسق کہا جاتا ہے۔ جیسے لسان العرب میں ہے؛

''اَلْفِسْقُ الْعِصْيَانُ وَالتَّرْكُ لِاَمْرِ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ وَالْخُرُوْجُ عَنْ طَرِيْقِ الْحَقِّ''(۲)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:''فاسق وہ کہ کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو''(۳)

---

(۱) فتاویٰ زیلعی، ج 1، ص 134، مطبوعہ مکتبہ امدادیہ ملتان۔

(۲) لسان العرب، ج 10، ص 308۔ (۳) فتاویٰ رضویہ، جلد 6، صفحہ 601۔

اور اس سے پہلے یوں فرمایا؛

''کبیرہ کا علانیہ مرتکب فاسق معلن اور فاسق معلن کو امام بنانا گناہ اور اس کے پیچھے نماز مکروہ تحریمی کہ پڑھنی گناہ اور پھیرنی واجب''(۱)

علانیہ فاسق کو نہ امام مسجد بنانا جائز ہے نہ پیر و مرشد بنانا۔ اگر کسی ناواقفِ حال نے اُس کے ہاتھ پر بیعت کی ہو تو اُس کے فسق کا شرعی ثبوت معلوم ہو جانے کے بعد اُسے چھوڑنا واجب ہے۔ جیسے فتاویٰ رضویہ، جلد 26، صفحہ 571 میں اور صفحہ 568 میں اِسی طرح لکھا ہوا موجود ہے۔

الغرض مذکور فی السوال شخص کا شرعی حکم علانیہ فاسق ہونے کی بنیاد پر تاوقتی علانیہ توبہ نہ کرے اُس وقت تک مردود الشہادۃ ہونے، امامت کے قابل نہ ہونے اور لوگوں کو بیعت کرنے کے اہل نہ ہونے جیسے احکام کے سوا اور کچھ نہیں ہے التزام کفر یا لزوم کفر کے احکام اُس پر جاری کرنے کا موجب کوئی شے یہاں موجود نہیں ہے۔ ایسے میں مرکزی دار الافتاء بریلی شریف کے حضرت مولانا محمد مظفر حسین قادری رضوی مدظلہٗ کا اس حوالے سے لکھے ہوئے فتویٰ کا وہ حصہ درست نہیں ہے جس میں حضرت نے فرمایا ہے؛

''اور اگر مرتد جان کر دیوبندی کہا ہے تو بعد توبہ صحیحہ تجدیدِ ایمان کرے اور اگر بیوی رکھتا ہے تو تجدیدِ نکاح کرے''

مولانا موصوف کے فتویٰ کا یہ حصہ اِس لیے غلط ہے کہ علم ہمیشہ معلوم کے تابع اور اُس کے مطابق ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ کلام تب درست ہو سکتا ہے کہ جب متعلقہ شخص کے ارتدادی عقیدہ یعنی تحذیر الناس، براہین قاطعہ اور حفظ الایمان کے مندرجات جیسے عقیدہ کا حامل ہونا اُسے معلوم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ اُس وقت وہ اپنے علم کے مطابق درست کہہ رہا ہے جس میں کوئی قباحت ہے نہ گناہ۔ ایسے میں تجدیدِ ایمان و تجدیدِ نکاح کے احکام اُس پر جاری کرنے کا کیا جواز ہو سکتا ہے؟ حالاں کہ تجدیدِ ایمان

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج6، ص600۔

ونکاح لزوم کفر کے احکام میں شمار ہوتے ہیں۔ جب یہاں پر لزوم کفر کی کوئی شے ہی موجود نہیں ہے بلکہ جیسے جان رہا ہے ویسے اُس کے متعلق بول رہا ہے۔ جس میں کوئی معصیت ہی نہیں ہے تو پھر لزوم کفر کے اِن احکام کو اُس پر لاگو کرنے کی کیا تک ہے؟ یہ الگ بات ہے کہ اپنے سابقہ کردار سے انکار کر کے جھوٹ کا ارتکاب کر رہا ہے، جس وجہ سے فاسق معلن کی تعریف اُس پر صادق آ رہی ہے۔

نیز اس فتویٰ کے سوال نمبر 3 کا جواب سوال نمبر 1 کے جواب کے مذکورہ حصّہ کے ساتھ متضاد ہے کہ پہلے اُس پر تجدید ایمان وتجدید نکاح واجب قرار دینے کے بعد اُسے بدعقیدگی سے پاک کہنا جمع بین النقیضین ہے۔ کیوں کہ تجدید ایمان ونکاح لزوم کفر کے احکام ہیں جبکہ کفر کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ عقیدہ کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ ایسے میں حضرت موصوف کے ان دونوں فتوؤں کا مفاد متعلقہ شخص کو بیک وقت بدعقیدہ وغیر بدعقیدہ کہنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے، جو ہرگز قابل التفات نہیں ہے۔

نیز سوال نمبر 3 کے جواب میں متعلقہ شخص کو بدعقیدگی سے بچانے کے لیے اُس کے دوسرے کردار یعنی پہلے کردار سے انکار کرنے کو دلیل بنانا بھی غلط ہے کیوں کہ اُس کا اپنے پہلے کردار سے انکار کرنا جو شہادتوں کی رو سے سراسر جھوٹ ہے اُس کی بدعقیدگی کے ثبوت وعدم ثبوت سے کوئی علاقہ ہی نہیں رکھتا کیوں کہ پہلے کردار میں اُس کا متعلقہ شخص کو دیوبندی کہنا جو شہادتوں سے ثابت ہو چکا ہے دو حال سے خالی نہیں ہے؛

پہلا حال:۔ اُسے دیوبندی العقیدہ جان کر ایسا کہہ دیا ہے تو اپنی معلومات کے مطابق اظہارِ خیال کرنے کا اُسے حق تھا۔ جس میں نہ کسی قسم کی بدعقیدگی ہے نہ گناہ اگرچہ یہ سب کچھ کسی مغالطہ یا غلط فہمی پر مبنی ہو پھر بھی اِس صورت میں اُسے معصیت کار کہنا ہی غلط ہے چہ جائے کہ بدعقیدہ قرار دے کر تجدید ایمان ونکاح کا حکم جاری کرنا درست ہو سکے۔

دوسرا حال:۔ مرتد جان کر نہیں بلکہ مغلوب النفس ہو کر بدنیّتی اور اہانت وغیبت یا بہتان یا گالی کے طور پر ایسا کہہ دیا ہو تو ظاہر ہے کہ اِس صورت میں علانیہ فسق کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور انکار

کرنے یا نہ کرنے کا فرق صرف اِس بات میں ہے کہ پہلے والا کردار سے انکار نہ کرنے کی صورت میں صرف اُن ہی پہلے والے چار پانچ کبیرہ گناہوں کا مرتکب ہورہا ہے۔ جبکہ انکار کرنے کی صورت میں اُن کے ساتھ انکار کے جھوٹ والے گناہ کو بھی پہلے والے گناہوں کے ساتھ جمع کر کے فسق در فسق میں علانیہ مبتلا ہورہا ہے۔ بہر تقدیر اِس کے انکار کرنے کو بدعقیدہ ہونے یا نہ ہونے میں قطعاً کوئی دخل نہیں ہے۔ لہٰذا موصوف کا یہ اندازِ فتویٰ بے محل ہے۔

نیز سوال نمبر ۱۴ کے جواب کا دوسرا حصہ کمزور ہے جس میں حضرت موصوف نے لکھا ہے؛

''ہاں اگر حکم مذکور پر عمل نہ کرے تو امامت سے معزول کرنا جائز ہے''

اس کی کمزوری اور شرعی نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ علانیہ فاسق بعد التنبیہ بھی اگر علانیہ توبہ نہ کرے تو اُسے امامت سے نکالنا محض جائز نہیں بلکہ واجب ہے اور توبہ تائب نہ ہونے کے باوجود اُسے امام رکھ کر اُس کی اقتداء میں نماز پڑھنی گناہ ہے۔ امام اہلسنت کا ایسی صورت حال سے متعلق حقیقی فتویٰ یہ ہے کہ اُس فاسق معلن واجب العزل شخص کو معزول کرکے اُس کی جگہ اگر قابل امامت شخص دستیاب نہ ہوتا ہو تو پھر بھی اُس کی اقتداء میں جماعت کے ساتھ پڑھنے کی بجائے تنہا پڑھے۔ جیسے فتاویٰ رضویہ میں ہے۔ جس کی پوری عبارت مندرجہ ذیل ہے؛

''اگر علانیہ فسق و فجور کرتا ہے اور دوسرا کوئی امامت کے قابل نہ مل سکے تو تنہا نماز پڑھیں ''فَاِنَّ تَقْدِیْمَ الْفَاسِقِ اِثْمٌ وَالصَّلٰوۃُ خَلْفَہٗ مَکْرُوْھَۃٌ تَحْرِیْمًا وَالْجَمَاعَۃُ وَاجِبَۃٌ فَھُمَا فِی دَرْجَۃٍ وَاحِدَۃٍ وَدَرْءُ الْمَفَاسِدِ اَھَمّ مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ'' اور اگر کوئی گناہ چھپا کر کرتا تو اُس کے پیچھے نماز پڑھے اور اُس کے فسق کے سبب جماعت نہ چھوڑیں۔ (لِاَنَّ الْجَمَاعَۃَ وَاجِبَۃٌ وَالصَّلٰوۃُ خَلْفَ فَاسِقٍ غَیْرُ مُعْلِنٍ لَاتُکْرَہُ اِلَّا تَنْزِیْھًا)(۱)

خلاصۃ الفتویٰ:۔ مذکور فی السوال شخص اپنے مذکورہ کردار کی بنا پر فاسق معلن ہے۔ جس وجہ سے اُس کی

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج6، ص600۔

امامت جائز ہے نہ اُس کے ہاتھ پر بیعت روا، اگر کسی ناواقف نے بیعت کی ہو تو معلوم ہو جانے کے بعد اُسے چھوڑنا واجب ہے۔

وَاللّٰہُ اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ

حَرَّرَہُ العبدالضعیف

پیر محمد چشتی

دارالعلوم جامعہ غوثیہ معینیہ، بیرون یکہ توت پشاور شہر

16/08/2006

سورۃ البقرہ، آیت نمبر 49 کا ترجمہ

میرا سوال یہ ہے کہ آیت کریمہ ''وَاِذْ نَجَّیْنٰکُمْ مِّنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ یَسُوْمُوْنَکُمْ سُوْٓءَ الْعَذَابِ یُذَبِّحُوْنَ اَبْنَآءَ کُمْ وَیَسْتَحْیُوْنَ نِسَآءَ کُمْ وَفِیْ ذٰلِکُمْ بَلَآءٌ مِّنْ رَّبِّکُمْ عَظِیْمٌ '' (البقرہ، 49)

کا جو ترجمہ کنز الایمان میں کیا گیا ہے کہ؛

''یاد کرو جب ہم نے تم کو فرعون والوں سے نجات بخشی کہ وہ تم پر بڑا عذاب کرتے تھے تمہارے بیٹوں کو ذبح کرتے اور تمہاری بیٹیوں کو زندہ رکھتے اور اِس میں تمہارے رب کی طرف سے بڑی بلا تھی یا بڑا انعام''۔

اِس میں ''بلآء'' کے ترجمہ میں تردد اور شک ظاہر ہو رہا ہے اگر مصنف کو شک نہ ہوتا تو ''بڑی بلا تھی یا بڑا انعام'' کہہ کر ڈبل ترجمہ کرنے کی کیا ضرورت پیش آتی۔ اِن دونوں ترجموں کے مابین حرف ''یا'' کے آنے سے شک کو اور بھی تقویت ملتی ہے کیوں کہ لفظ ''یا'' کو ہمیشہ شک کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ نیز کنز الایمان سے پہلے اور بعد میں کیے جانے والے تراجم میں ڈبل ترجمہ کے اِس انداز کے نہ پائے جانے سے بھی یہ سوال اُٹھایا جا سکتا ہے۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ ترجمہ کے اِس انداز کو شک پر محمول سمجھنا سُوءِ فہم کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور یہ کہنا بھی غلط ہے کہ حرف ''یا'' ہمیشہ شک کے لیے استعمال ہوتا ہے، نہیں ایسا ہر گز نہیں ہے بلکہ محلِ شک میں شک کے لیے اور محلِ یقین میں تنویع یا مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

اہل علم جانتے ہیں کہ اس مقام پر حرف ''یا'' کے مابعد و ماقبل دونوں اپنی اپنی جگہ امر یقینی ہونے کی بنا پر محل شک نہیں ہیں کیوں کہ کنز الایمان کے مذکورہ ترجمہ میں اس کے ماقبل کے الفاظ ''اِس میں تمہارے رب کی طرف سے بڑی بلا تھی'' کا مضمون یعنی اِس واقعہ کا بنی اسرائیل کے لیے بڑا امتحان و آزمائش ہونا

امر یقینی ہے، جس میں نہ کسی کو کبھی شک ہوا ہے نہ ہوسکتا ہے۔اسی طرح اِس کے مابعد کے الفاظ ''یا بڑا انعام'' کا مفہوم بھی امر یقینی ہے کہ فرعونیوں کے ہاتھوں بدترین عذاب اور استحصال کی زندگی سے اللہ تعالیٰ کا اِن کو نجات دینا بالیقین اِن پر انعام واحسان تھا جس میں نہ کسی کو کبھی شک ہوا ہے نہ ہوسکتا ہے ایسے میں یہاں پر شک کا وہمہ کرنا بدفہمی نہیں تو اور کیا ہے جبکہ حقیقت میں آیت کریمہ کے اِس قابلِ فخر ترجمہ میں حرف ''یا'' محض تنویع اور مرادِالٰہی کے اعتبار سے محض احتیاط کے لیے ہے۔جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ مفسرین کرام کی تصریحات کے مطابق لفظ ''بلآء'' کے اندر یہاں پر پانچ احتمالات ہیں۔

پہلا احتمال:۔ اِس سے مراد غم وصدمہ ہے جو فرعونیوں کے مظالم کی وجہ سے بنی اسرائیل کو پہنچتا تھا جس کے مطابق آیت کا مفہوم ہوگا کہ ''تمہارے رب کی طرف سے کائنات میں جاری نظام تکوین کے تحت فرعونیوں کے ہاتھوں میں تمہیں پہنچنے والا عذاب جو تمہارے لیے بڑا غم وصدمہ تھا جس سے ہم نے تم کو نجات بخشی''۔

دوسرا احتمال:۔ اِس سے مراد زحمت تکلیف بالحسنات ہو جس کے مطابق آیت کا مفہوم اس طرح ہوگا ''فرعونیوں کے مظالم سے نجات دینے کے احسان میں تمہارے رب کی طرف سے بڑی زحمت تکلیف تھی''۔

تیسرا احتمال:۔ اِس سے مراد زحمت تکلیف بالسیآت ہو جس کے مطابق آیت کریمہ کا مفہوم یوں ہوگا ''فرعونیوں کے مظالم واستحصال میں رکھنے میں تمہارے رب کی طرف سے بڑی زحمت تکلیف تھی''۔

اِن دونوں کی تائید وتصدیق اُس آیت کریمہ سے بھی ہوتی ہے جہاں ''وَبَلَوْنٰهُمْ بِالْحَسَنٰتِ وَالسَّیِّاٰتِ'' (الاعراف،168) فرمایا ہے۔

''یعنی ہم نے بنی اسرائیل کو کبھی راحتوں اور کبھی تکلیفوں کے ساتھ آزمایا''۔

چوتھا احتمال:۔ اِس سے مراد مطلق امتحان وآزمائش ہو جو آیت کریمہ ''وَاِذْ نَجَّیْنٰكُمْ'' سے لے

کر آخر تک کے مجموعہ سے مستفاد ہے۔ اِس مقام پر آیت کریمہ کے لفظ ''بَلَآءٌ'' کے یہ چاروں مفہوم وہ ہیں جن کو کنزالایمان کے ترجمہ میں مذکور لفظ ''بلا'' یکساں شامل ہورہا ہے۔

جبکہ اس کے پانچویں مفہوم کو شامل نہیں ہے کیوں کہ لفظ ''بلاءٌ'' کا پانچواں مفہوم بمعنی احسان وانعام ہے جبکہ اُردو لغت کے مطابق اِس معنی میں ''بلا'' استعمال نہیں ہوتا۔ اِس معنی کے مطابق پیش نظر آیت کریمہ کا مفہوم ہوگا؛

''فرعونیوں کے مظالم سے تمہیں نجات بخشنے میں تمہارے رب کی طرف سے تم پر بڑا احسان وانعام تھا''۔

اہل فہم سے پوشیدہ نہیں ہے کہ اِن پانچوں معانی واحتمالات میں سے ہر ایک اپنی اپنی جگہ یقینی امر ہے متعدد آیات قرآنی کے مدلول ہیں اور بلا تخصیص تمام مسلمانوں کے عقائد میں شامل ہے کہ فرعونیوں کے مظالم بنی اسرائیل کے لیے بڑے غم تھے اور یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کے نظام تکوین اور سر القدر کے ماتحت ہورہا تھا اور ابتلاء بالحسنات والسیآت کی زحمت بڑا امتحان ہے اور اِن مظالم سے نجات بخشنا اللہ تعالیٰ کی طرف سے بنی اسرائیل پر بڑا احسان وانعام تھا۔ ایسے میں پیش نظر آیت کریمہ کا ترجمہ کرتے ہوئے اِن میں سے کسی ایک کو بھی نظر انداز کرنے کا جواز نہیں رہتا جب کسی ایک کو بھی چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہے تو پھر ترجمہ میں اِن میں سے ایک ایک کا اظہار کرنا اور ہر ایک پر دلالت کرنے کے لیے الفاظ لانا ضروری قرار پاتا ہے جس کی جائز وممکنہ صورتیں صرف تین ہوسکتی ہیں؛

پہلی صورت:۔ اِن میں سے ہر ایک کے لیے مستقل اور جدا جدا الفاظ استعمال کیے جائیں جس کی کچھ جھلک ابھی ہم بیان کر آئے ہیں لیکن اِس صورت کو ممکن وجائز ہونے کے باوجود ترجمہ نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ ترجمہ لفظ کا تابع ہوتا ہے معانی کا نہیں۔

دوسری صورت:۔ سب کے لیے ایک ہی لفظ استعمال کرکے اُسی سے اِن سب کا اظہار کیا جائے جو یہاں پر ممکن نہیں ہے کیوں کہ زحمت تکلیف سمیت غم وصدمہ اور انعام واحسان کو یکساں

شامل ہونے والا لفظ پیدا کرنا انسان کے لیے ممکن نہیں ہے یہ تو اللہ وحدہ لاشریک کی صفت مختصہ ہے کہ لفظ ''بَلَآء'' میں اِن پانچوں کو جمع کرنے کی طرح قرآن شریف کے اور بھی متعدد مقامات پر اس ناممکن کو ممکن بنایا ہے۔

تیسری صورت:۔ اِن کو دو حصوں میں تفریق کر کے بعض کو شامل ایک لفظ لایا جائے اور باقی بعض کے لیے دوسرا لفظ لایا جائے یہاں پر کنزالایمان کے سخن دان وقرآن شناس مصنف نے اِسی صورت پر عمل کیا ہے کہ لفظ ''بَلَآء'' کے پہلے چار معانی کی ترجمانی کے لیے ''اِس میں تمہارے رب کی طرف سے بڑی بلا تھی کہا'' کیوں کہ لفظ ''بلا'' کے یہ چاروں معانی اُردو لُغت میں پائے جاتے ہیں جن کے لیے یہ کثیر الاستعمال اور سہل الفہم بھی ہے اور خوبصورت بھی اور پانچویں معنی کی ترجمانی کے لیے ''یا انعام'' کہا اس کے ساتھ ایک کمال یہ کیا ہے کہ پہلے تینوں کی کثرت کو ملحوظ خاطر رکھ کر مقدم ذکر کیا جبکہ پانچویں معنی کو اُس کی وحدت وتنہائی کے پیش نظر موخر کر دیا۔

عرفان بالائے عرفان:۔ وحدت و کثرت کے مابین فرق مراتب کی خاطر پہلے تینوں کو سلاست تحریر پر رکھا جبکہ پانچویں کو بین القوسین کر دیا۔ ترجمۃ القرآن کے حوالہ سے حفظ مراتب کا یہ کمال، قرآن شریف کی جامعیت کو پیش نظر رکھنے کا یہ عرفان اور متن کے اندر موجود احتمالات و معانی کے اظہار میں کوتاہی سے بچنے کے لیے احتیاطی عمل کی یہ مثال دوسرے تراجم میں چراغ لے کر ڈھونڈنے سے بھی کہیں نہیں ملتی۔ ایسے میں اِسے تردد اور شک پر محمول سمجھنے کو کج فہمی کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے جس کا منشاء تردد فی الشئی اور عدم تعین الشئی کے مابین تمیز کو نہ سمجھنا ہے اس لیے کہ یہاں پر حرف ''یا'' کے ماقبل و مابعد میں سے ہر ایک کا امر واقعی ہونے پر یقین ہونے کے باوجود آیت کریمہ میں مراد اللہ ہونے کی حیثیت سے متعین ایک بھی نہیں ہے ورنہ کل مکاتب فکر مفسرین کرام میں سے کوئی تو حتماً وجزماً اُس کا ذکر کرتا جبکہ دنیائے تفسیر کے اُس سر سے لے کر اِس سر تک کہیں بھی ایک کو حتماً وجزماً مراد الٰہی ہونے کی حیثیت سے ذکر نہیں کیا گیا ہے بلکہ سب نے انعام اور آزمائش والے دونوں مفہوموں کا یہاں پر

مرادِ الٰہی ہونے کا احتمال بتایا ہے۔ مثال کے طور پر السید محمود البغدادی الالوسی الحنفی المتوفی 1270ھ نے اسی آیت کریمہ کے تحت لکھا ہے؛

''اِشَارَةُ اِلَی التَّذْبِیحِ وَالْاَسْتِحْیَاءِ اَوِالْاِنْجَاءِ''

اِس کے بعد لکھا ہے؛

''وَیَجُوْزُاَنْ یُشَارَ بِذٰلِکُمْ اِلَی الْجُمْلَةِ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے فرمان ''وَفِی ذٰلِکُمْ بَلَآءٌ'' میں اِسم اشارہ سے ہوسکتا ہے کہ ''یُذَبِّحُوْنَ اَبْنَآءَ کُمْ وَیَسْتَحْیُوْنَ نِسَآءَ کُمْ'' کی طرف اشارہ ہو یا ہوسکتا ہے کہ ''وَاِذْ نَجّٰینٰکُم'' کی طرف اشارہ ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اِن دونوں کی خصوصیت سے قطع نظر نفس واقعہ کی طرف اشارہ ہو۔

اِس کے بعد لکھا ہے؛

''فَاِنْ حُمِلَتِ الْاِشَارَةُ عَلَی الْمَعْنَی الْاَوَّلِ فَالْمُرَادُ بِالْبَلَاءِ الْمِحْنَةُ وَاِنْ عَلَی الثَّانِی فَالْمُرَادُ بِهِ النِّعْمَةُ وَاِنْ عَلَی الثَّالِثِ فَالْمُرَادُ بِهِ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَکُ کَالْاِمْتِحَانِ الشَّائِعِ بَیْنَهُمَا''

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ اِسم اشارہ ''وفی ذلکم'' اگر پہلے معنی پر محمول ہو تو ''بلآء'' سے مراد محنت ومشقت ہوگی اور اگر دوسرے معنی کی طرف عائد ہو تو اِس سے مراد انعام ونعمت ہوگی اور اگر تیسرے معنی پر محمول ہو تو اس سے مراد قدرِ مشترک ہوگی یعنی مطلق امتحان وآزمائش جو امتحان بالحسنات اور امتحان بالسیآت کے مابین قدرِ مشترک ہے۔

قاضی ناصر الدین البیضاوی الشافعی المتوفی 685ھ نے لکھا ہے؛

''مِحْنَةٌ اِنْ اُشِیْرَ بِذٰلِکُمْ اِلٰی صَنِیْعِهِمْ وَنِعْمَةٌ اِنْ اُشِیْرَ بِهٖ اِلَی الْاِنْجَاءِ''

---

(۱) تفسیر روح المعانی، ج1، ص54۔

اس کے دوسطر بعد لکھا ہے؛

''وَیَجُوْزُاَنْ یُشَارَ بِذٰلِکُمْ اِلَی الْجُمْلَةِ وَیُرَادَ بِهِ الْاِمْتِحَانُ الشَّائِعُ بَیْنَهُمَا''(۱)

اس کا مفہوم بھی وہی ہے جو حنفی المذہب مفسر کی عبارت کا ابھی بیان ہوا ہے۔

جاراللہ الزمخشری المعتزلی المتوفی 538ھ نے لکھا ہے؛

''وَالْبَلَآءُ'' اَلْمِحْنَةُ اِنْ اُشِیْرَ بِذٰلِکُمْ اِلٰی صَنِیْعِ فِرْعَوْنَ وَالنِّعْمَةُ اِنْ اُشِیْرَ بِهِ اِلَی الْاِنْجَاءِ''

الامام الشوکانی من اہل الحدیث المتوفی 1250ھ نے لکھا ہے؛

''اِلٰی جُمْلَةِ الْاَمْرِ وَالْبَلَآءُ یُطْلَقُ تَارَةً عَلَی الْخَیْرِ وَتَارَةً عَلَی الشَّرِّ فَاِنْ اُرِیْدَ بِهِ هُنَا الشَّرُّ کَانَتِ الْاِشَارَةُ بِقَوْلِهٖ وَفِیْ ذٰلِکُمْ بَلَآءٌ اِلٰی مَا حَلَّ بِهِمْ مِنَ النِّقْمَةِ بِالذَّبْحِ وَنَحْوِهٖ وَاِنْ اُرِیْدَ بِهِ الْخَیْرُ کَانَتِ الْاِشَارَةُ اِلَی النِّعْمَةِ الَّتِیْ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ بِالْاِنْجَاءِ''(۲)

یہی حال فقہ جعفریہ اور فقہ مالکی وحنبلی مفسرین کرام کا ہے کہ اُن سب نے لفظ''بـلآء'' کا من حیث اللغۃ اور ترکیبی تقاضوں کے مطابق یہاں پر مذکورہ متعدد معانی کا احتمال ذکر کیا ہے۔

ایسے میں کنز الایمان کے سوا دوسرے مترجمین کا متضاد انداز میں آیت کریمہ کے ترجمہ کو ایک کے ساتھ خاص کرنا مقام افسوس نہیں تو اور کیا ہے جبکہ لغتاً، ترکیباً، سیاقاً وسباقاً آیت کریمہ کا مذکورہ پانچوں معانی پر مشتمل ہونے کے ساتھ کل مکاتب فکر مفسرین کرام کی بلانکیر ان تصریحات سے صرف نظر کرکے آیت کریمہ کے ترجمہ کو آزمائش کے ساتھ یا انعام کے ساتھ خاص بتانے کو معیاری ترجمہ ہرگز نہیں کہا جاسکتا بلکہ اسے سیاق وسباق اور ترکیبی تقاضوں کا خلاف تو کہا جاسکتا ہے لیکن آیت کریمہ کا

(۱) تفسیر بیضاوی، ج1، ص300، مع الشیخ زادہ۔

(۲) تفسیر فتح القدیر، ج1، ص83۔

ترجمہ نہیں کہا جاسکتا، تقاضائے لغت کے منافی تو کہا جاسکتا ہے جبکہ معیاری ترجمہ ہرگز نہیں کہا جاسکتا اور کل مکاتب فکر مفسرین کرام سے انحراف تو قرار دیا جاسکتا ہے جبکہ ترجمۃ القرآن کے حوالہ سے فرض شناسی ہرگز نہیں کہا جاسکتا۔ کنزالایمان کے صاحب بصیرت مصنف کا جملہ اُردو دان مسلمانوں پر احسان ہے کہ قرآن شریف کے ترجمہ کرنے کے حوالہ سے اس قسم تمام فکر آزما مقامات کے ترجمہ کرنے کا حق ادا کر کے مسلمانوں کو معیاری ترجمہ کرنے کا سبق دیا ہے۔ (فَجَزَاهُ اللّٰهُ خَيْرَ الْجَزَاءِ)

☆☆☆☆☆

خطاب اللہ احلیٰ لرسولہ الاعلیٰ

میرا سوال یہ ہے کہ آوازِ حق کے شمارہ مارچ میں ضمائر مقدسہ جو پیغمبر اسلام ﷺ کی طرف راجع ہوتے ہیں اُن کی تعبیر و ترجمہ بتانے میں کنز الایمان نے ''اے محبوب، اے حبیب، تم فرماؤ، تم فرمادو'' جیسے الفاظ جو اختیار کیے ہیں اُنہیں تقاضائے ادب اور پیغمبر اسلام ﷺ کے حوالہ سے شرعی حکم کے مطابق بتانے کے ساتھ اے محمد، اے پیغمبر، اے رسول، اے نبی، تم کہہ دو'' جیسے تعبیرات و تراجم کو تقاضائے ادب کے منافی کہا گیا ہے۔

جہاں تک اے محمد کہنے کو خلاف ادب اور منشاء الٰہی سے برعکس کہنا ہے یہ تو درست ہے کہ آیت کریمہ ''لَاتَجْعَلُوْا دُعَآءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا '' (النور، 63) کے منافی ہے لیکن ''اے پیغمبر، اے رسول، اے نبی'' جیسے الفاظ کو اِس آیت کریمہ کے ماتحت لاکر نامناسب قرار دینے کا مسئلہ ناقابل فہم ہے اِس لیے کہ لفظ پیغمبر اور لفظ نبی و رسول کا ایک ہی مفہوم ہے جب اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف میں ''يَاۤاَيُّهَا الرَّسُوْلُ '' (المائدہ، 41)، يَاۤ اَيُّهَا النَّبِىُّ '' (الاعراف، 64) جیسی صفات کے ساتھ نبی اکرم ﷺ کو یاد کیا ہے تو پھر اس قسم استعمالات کو ''لَاتَجْعَلُوْا دُعَآءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا '' کے حکم میں شامل کر کے منشاء الٰہی کے منافی قرار دینے کا کوئی جواز نہیں بنتا۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ لفظ نبی اور رسول کا قرآن شریف میں استعمال ہونے اور عجمی اُمتیوں کی زبان میں استعمال ہونے میں بڑا فرق ہے کہ لسان قرآنی میں بالخصوص قرآن شریف کے اندر جہاں پر بھی استعمال ہوئے ہیں، وہیں پر اِن کے اسمی مفہوم نہیں بلکہ لُغوی اور وصفی مفہوم غالب ہے جس کے

مطابق ''یَا اَیُّھَا الرَّسُوْلُ'' کے معنی ہیں ''اے وہ ذات جو متصف ہے وصف رسالت کے ساتھ'' اور وصف رسالت سے مراد عام انسانوں کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے نمائندگی و پیغام رسان اور واسطے بین اللہ و بین العباد ہے۔ یہ اس لیے کہ لفظ رسول فَعُول کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے جو مادہ ر،س،ل سے مشتق ہے۔ لسان قرآنی کی یہ خصوصیت ہے کہ مشتق کو سنتے ہی اُس کی نوعیت کے مطابق مشتق منہ بھی مفہوم ہو جاتا ہے جبکہ عجمی زبانوں میں اُمتیوں کی زبان پر استعمال ہونے والے رسول بمنزلہ علَم ہے جو اسم خاص ہے اپنے مسمّٰی کے ساتھ جس کے بولنے اور استعمال کرنے والوں کا ذہن اُس کے مسمّٰی کے سوا کسی اور معنی وصفی کی طرف متوجہ نہ ہونے کی طرح سننے والوں کا ذہن بھی اُس کے سوا کسی وصف کی طرف قطعاً متوجہ نہیں ہوتا گویا اُمتیوں کی زبان پر استعمال ہونے والا یہ لفظ اسماء غالبہ کے حکم میں ہے۔ جیسے لفظ ''النجم، الصعق'' عرف عام میں مخصوص اشخاص کے لیے نام اور بمنزلہ علَم ہونے کی وجہ سے ان کا استعمال مخصوص اشخاص کے سوا کسی اور کے لیے نہیں ہوتا۔ اُمتیوں کی زبان پر استعمال ہونے والے لفظ رسول کا بھی یہی حال ہے کہ نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ کے سوا کسی اور کے لیے نہ کوئی اِسے استعمال کرتا ہے اور نہ سننے والے کا ذہن ذاتِ نبوی ﷺ کے سوا کسی اور کی طرف جا سکتا ہے۔ یہ ایسا عام فہم مسئلہ ہے کہ درسی کتابوں تک لکھا ہوا موجود ہے۔ ایسے میں ضمائر مقدسہ جو ذاتِ نبوی ﷺ کی طرف راجع ہوتے ہیں کی تعبیر و ترجمہ ''اے رسول'' کے ساتھ کرنا، اے محمد کہنے سے مختلف نہیں ہے جو تقاضائے ادب کے منافی اور آیت کریمہ ''لَا تَجْعَلُوْا دُعَآءَ الرَّسُوْلِ بَیْنَکُمْ کَدُعَآءِ بَعْضِکُمْ بَعْضًا'' (النور،63) کے خلاف ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ تقریباً یہی حال ''اے نبی'' کہنے کا بھی ہے کیوں کہ لفظ ''نَبِیٌّ'' فَعِیْلٌ کے وزن پر صفتِ مشبّہ کا صیغہ ہے جو اشتقاق کے اعتبار سے خالی نہیں ہے ناقص واوی بھی ہو سکتا ہے جس کے مطابق اِس کی اصل نَبْوٌ ہوگا جو عظمت و رفعت کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔ اللہ کے نبی کو بھی اِس لیے نبیؐ کہا جاتا ہے کہ وہ رفیع الشان اور عظیم المرتبت ہستی ہیں۔ جیسے مفردات امام الراغب الاصفہانی میں ہے؛

''وَسُمِّیَ نَبِیًّا لِرِفْعَةِ مَحَلِّهٖ عَنْ سَائِرِ النَّاسِ''(۱)

مہموز اللام بھی ہو سکتا ہے۔ جس کے مطابق اِس کی اصل ''نَبَـــاءٌ'' ہوگا جو لسان قرآنی کے ماہرین کے مطابق اُس خبر کو کہا جاتا ہے جو ایسے فائدے پر مشتمل ہو جس پر یقین یا کم از کم ظن غالب حاصل ہو سکتا ہو اگرچہ اِس مقید کے ضمن میں مطلق خبر بھی پائی جاتی ہے جس میں اِس کو استعمال بھی کیا جاتا ہے۔ جیسے مفردات القرآن امام الراغب الاصفہانی میں ہے؛

''اَلنَّبَاءُ خَبَرٌ ذُوْفَائِدَةٍ عَظِیْمَةٍ یَحْصُلُ بِهٖ عِلْمٌ اَوْغَلَبَةُ ظَنٍّ وَلَایُقَالُ لِلْخَبَرِ فِی الْاَصْلِ نَبَاءٌ حَتّٰی یَتَضَمَّنَ هٰذِهِ الْاَشْیَاءَ الثَّلَاثَةَ''(۲)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ ''نَبَـاءٌ'' کسی بڑے فائدے والی خبر کو کہا جاتا ہے جس سے یقین حاصل ہو یا غالب گمان اور متن لُغت میں کسی خبر کو اُس وقت تک ''نَبَاءٌ'' نہیں کہا جاتا جب تک اِن تینوں چیزوں پر مشتمل نہ ہو۔

شریعت مقدسہ کی زبان میں نبی کہلانے والی مقدس ہستی کو نبی کہنے اور اُس کا مسمیٰ باسم نبیؑ ہونے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اُس کی بتائی ہوئی خبریں بھی عظیم فوائد پر مشتمل ہونے کے ساتھ علم الیقین کے بھی مفید ہوتی ہیں۔ جیسے مفردات القرآن للراغب الاصفہانی میں ہے؛

''وَحَقُّ الْخَبَرِ الَّذِیْ یُقَالُ فِیْهِ نَبَاءٌ اَنْ یَّتَعَرّٰی عَنِ الْكَذِبِ كَالتَّوَاتُرِ وَخَبَرِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَخَبَرِ النَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ''

اِس کے چند سطر بعد اِس کی مزید مناسبت بتاتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَالنُّبُوَّةُ سَفَارَةٌ بَیْنَ اللّٰهِ وَبَیْنَ ذَوِی الْعُقُوْلِ مِنْ عِبَادِهٖ لِلْاِزَاحَةِ عِلَّتِهِمْ فِیْ اَمْرِ مَعَادِهِمْ وَمَعَاشِهِمْ وَالنَّبِیُّ لِكَوْنِهٖ مُنْبِاءٌ بِمَا تَسْكُنُ اِلَیْهِ الْعُقُوْلُ الزَّكِیَّةُ''

---

(۱) مفردات القرآن للراغب، ص500۔

(۲) مفردات القرآن للراغب الاصفہانی، ص499۔

جس کا مفہوم یہ ہے کہ "نَبَاءٌ" سے ماخوذ "نُبُوءَۃ" اللہ اور اُس کے عقل والے بندوں کے درمیان ربط ہے تا کہ دنیا و آخرت سے متعلق اُن کی روحانی بیماریوں کا ازالہ کیا جائے اور اس صورت میں نَبِیّ کو نبی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اُن باتوں کی خبر دیتا ہے جن سے پاکیزہ نفوس کو سکون و اطمینان نصیب ہوتا ہے۔

اشتقاق کے حوالہ سے لفظ نَبِیّ کی اِس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ ناقص واوی ہونے کی صورت میں اس کے لُغوی مفہوم رفیع الشان، عظیم القدر اور سب سے اعلیٰ کردار کی ہستی کے ہیں اور مہموز اللام ہونے کی صورت میں لوگوں کے عظیم مفاد کی یقینی خبریں بتانے والی ہستی کے ہیں اور یہ دونوں معنی نبی کے شرعی مفہوم میں موجود ہونے کے ساتھ شرعی نبی کی صفات میں بھی شمار ہیں کیوں کہ شریعت کی خاص زبان میں نبی ہر اُس مقدس انسان کو کہا جاتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں کی اصلاح کے لیے مبعوث کیا جاتا ہے جس پر وحی بھی نازل ہوتی ہے گویا صاحبِ وحی اور صاحبِ بعثت ہونا شرعی نبی کے لیے لازم ہونے کی طرح صاحب رفعت وعظمت ہونا اور انسانوں کے عظیم مفاد کی یقینی خبریں بتانا بھی اُس کو لازم ہیں یا یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ وصف مبعوثیت اور صاحب وحی ہونے کی صفات کے ساتھ متصف ہوئے بغیر شرعی نبی کا وجود ناممکن ہونے کی طرح ہی عنداللہ صاحب رفعت وعظمت اور انسانوں کے عظیم مفاد میں یقینی خبریں بتانے کی صفات کے ساتھ متصف ہوئے بغیر بھی کسی کا برحق نبی ہونا ممکن نہیں ہے اور جملہ مسالک اہل اسلام اِس بات پر متفق ہیں کہ اللہ کا برحق نبی انسانوں کے عظیم مفاد میں جو یقینی خبریں بتاتا ہے وہ غیب کی خبریں ہوتی ہیں جو وحی کے ذریعہ اُنہیں بتائی جاتی ہیں۔ جیسے اللہ کے کسی بھی پیغمبر کی اپنی اُمت کو یہ تبلیغ کہ "اطاعت اللہ واطاعت الرسول" کا انجام جنت ہے اور "معصیت اللہ معصیت الرسول" کا انجام دوزخ ہے، ایمان کا لازمہ جنت ہے اور کفر کا لازمہ جہنم ہے، حقوق اللہ حقوق العباد کی ادائیگی کا اُخروی ثمرہ روشنی وراحت ہے اور ان کی پامالگی کی اُخروی سزا تاریکی وتباہی ہے اس قسم تمام کی تمام پیغمبری تعلیمات وتبلیغات غیبی اخبار ہیں کیوں کہ ایمان وجنت کے مابین لازم د

ملزوم ہونے کا جو ارتباط ہے اُس کا اِدراک حواس کے ذریعہ سے ممکن ہے نہ عقل کے وسیلہ سے۔ اِسی طرح اطاعت اللہ و اطاعت الرسول کا سبب جنت ہونا اور معصیت اللہ و معصیت الرسول کا سبب جہنم ہونا علیٰ ہٰذا القیاس مجازاۃ اعمال کے حوالہ سے اللہ تعالیٰ کے ہر پیغمبر کی تبلیغ انسانوں کے عظیم مفاد میں اُن اخبارِ غیبیہ کے قبیل سے ہے جس پر یقین کرنا ایمان کے لیے ضروری ہے۔

اِس کے علاوہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ قرآن شریف کے اندر لفظ نبی کو دونوں مفہوموں میں ذکر کیا گیا ہے یعنی بعض جگہوں میں لُغوی اور وصفی مفہوم میں جیسے ''اَلَّذِیْنَ یَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ الْاُمِّیَّ الَّذِیْ یَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِی التَّوْرٰةِ وَ الْاِنْجِیْلِ '' (الاعراف،157) یہاں پر رسول کے بعد نبی جو ذکر ہوا ہے، اہل علم جانتے ہیں کہ اِس سے شرعی مفہوم مراد نہیں ہو سکتا کیوں کہ نبی اپنے شرعی مفہوم کے اعتبار سے رسول میں آ چکا ہے اِس لیے کہ نبی اور رسول کے مابین چاہے مساوات کی نسبت ہو یا عموم و خصوص مطلق کی بہر تقدیر رسالت میں نبوت کی موجودگی امر یقینی ہے جبکہ اِس کے برعکس ہمیشہ نہیں ہوتا اور اِس بات میں بھی کسی کو اختلاف نہیں ہے کہ یہاں پر رسول اپنے شرعی مفہوم میں ہی متعین ہے۔ جب لفظ نبی اپنے شرعی مفہوم کے اعتبار سے شرعی رسول میں آ چکا تو پھر اس کے بعد مذکور ہونے سے مراد اُس کے لُغوی اور وصفی مفہوم کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتی جس کے مطابق آیت کریمہ کے معنی یوں ہوتے ہیں ''وہ جو غلامی کریں گے اُس رسول بے پڑھے غیب کی خبریں دینے والے کی جسے لکھا ہوا پائیں گے اپنے پاس توارت و انجیل میں''، علم نحو کے ترکیبی انداز میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہاں پر لفظ ''الرَّسُوْلَ '' ذات اور موصوف ہے اور لفظ ''النَّبِیَّ الْاُمِّیَّ الَّذِیْ یَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِی التَّوْرٰةِ وَ الْاِنْجِیْلِ '' بالترتیب اُس کی صفات متعددہ ہیں۔

یہی حال آیت کریمہ ''وَاذْكُرْ فِی الْكِتٰبِ مُوْسٰۤى اِنَّهٗ كَانَ مُخْلَصًا وَّ كَانَ رَسُوْلًا نَّبِیًّا '' (مریم،51) میں اور آیت کریمہ ''وَاذْكُرْ فِی الْكِتٰبِ اِسْمٰعِیْلَ اِنَّهٗ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَ كَانَ رَسُوْلًا نَّبِیًّا '' (مریم،54) جیسے متعدد مقامات کا بھی ہے کہ شرعی مفہوم میں رسول کے

ذکر ہو جانے کے بعد بطور صفت نبی کو ذکر کرنے سے مراد اُس کے لُغوی اور وصفی مفہوم ہی متعین ہو جاتا ہے۔ جس وجہ سے نحوی ترکیب کے حوالہ سے بھی اِن کو موصوف صفت سے تعبیر کی جاتی ہے جبکہ شرعی مفہوم میں نبی ہمیشہ اُس ذات انسانی سے عبارت ہوتا ہے جو بندوں کی اصلاح کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مبعوث اور صاحب وحی ہو جبکہ لفظ نبی کا شرعی مفہوم میں استعمال ہونے کی مثالیں شمار سے بے شمار ہیں۔ قرآن شریف کے اندر درجنوں مقامات پر اِس کی مثالیں موجود ہونے کے ساتھ انسانوں کے عرف میں بالخصوص نبی اکرم رحمت عالم ﷺ کے اُمتیوں کے مابین کلام میں جب بھی کوئی شخص لفظ رسول یا لفظ نبی کو ذکر کرتا ہے تو اُس سے مراد ہمیشہ شرعی مفہوم ہی ہوتا ہے۔ کوئی متکلم یا کوئی سامع ومخاطب اِس سے لُغوی اور وصفی مفہوم مراد نہیں لیتا اور کسی ایک کا ذہن بھی اُس کے وصفی مفہوم کی طرف نہیں جاتا۔ جیسے درس نظامی کی کتابوں پر عبور رکھنے والے حضرات سے مخفی نہیں رہ سکتا۔

اِن حقائق کے ہوتے ہوئے اللہ کے رسول ﷺ کی طرف راجع ہونے والے ضمائر کے ترجمہ وتعبیر میں "اے پیغمبر، اے رسول، اے نبی" کہنا، اے محمد کہنے سے مختلف نہیں ہے۔ ایسے میں اُمتیوں کی زبان سے اُردو زبان میں استعمال ہونے والے اِس انداز کو قرآنی انداز استعمال "یٰاَیُّھَا الرَّسُوْلُ، یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ" پر قیاس کرنے کا کوئی محل ومصرف ہی نہیں رہتا۔ جب اِس قیاس کا مصرف نہیں ہے تو پھر مذکورہ اشتباہ بھی اشتباہ برائے اشتباہ سے زیادہ کوئی وقعت نہیں رکھتا۔

(فَلِلّٰہِ الْحَمْدُ اَوَّلاً وَّ آخِرًا ظَاھِرًا وَّ بَاطِنًا)

☆☆☆☆☆

القتال المذہبی فساد لا جہاد

میرا سوال یہ ہے کہ جب شرعی جہاد کے جواز کے لیے اعلاء کلمۃ الحق کی نیت شرط ہے کہ جہاں پر مجاہد کی نیت اور اُس کا مقصد کلمہ حق کا بول بالا کرنا ہو وہیں پر مسلح جہاد کرنے والا شخص اللہ کی راہ کا مجاہد کہلاتا ہے اور مخالف کے ہاتھ سے قتل ہونے کی صورت میں شہید سمجھا جاتا ہے تو پھر موجودہ دور میں شیعہ سنی اور دیوبندی بریلوی اختلافات کی بنا پر اُن کے جو افراد یا مسلح تنظیمیں ایک دوسرے کو جو قتل کرتی ہیں اِس کو اسلامی جہاد کیوں نہیں کہا جاتا حالاں کہ وہ بھی اپنی نیت کے مطابق کفر کو یا باطل اور ظلم کو مٹانے اور کلمہ حق کا بول بالا کرنے کی نیت سے ایسا کرتے ہیں مسلح جہاد کی شرط یہاں پر موجود ہونے کے باوجود اِس تفریق کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ ظاہری کافروں کے ساتھ اعلاء کلمۃ الحق کی خاطر کیے جانے والے جہاد کو شرعی جہاد اور اُس کے اندر مرنے والوں کو شہید کہہ کر مذہبی مخالف کافروں یا ظالموں کے خلاف اعلاء کلمۃ الحق کی خاطر کیے جانے والے جہاد کو ناجائز قرار دینے کا کیا جواز ہے؟

نوٹ:۔ یہ سوال کسی نے مجھ سے پوچھا ہے اور جواب کا اُسے شدید انتظار ہے لہٰذا مہربانی کر کے قریبی اشاعت میں جواب دیا جائے۔ والسلام

السائل...... مولانا سمیع اللہ، لیکچرار ایگریکلچر انسٹیٹیوٹ جمرود روڈ پشاور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اِس کا جواب یہ ہے کہ فقہی اختلاف کی بنیاد پر کسی کو کافر سمجھ کر اُس کے خلاف اسلحہ اُٹھانے والوں کے اس کردار کو جہاد فی سبیل اللہ اِس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ جہاد فی سبیل اللہ ہونے کے لیے یہ بھی ناگزیر شرط ہے کہ جس کو قابل جہاد سمجھا جا رہا ہے یا جس کو کافر کہہ کر اُس کے خلاف اسلحہ اُٹھایا جا رہا ہے وہ

حقیقت میں بھی ایسا ہی ہو ورنہ اسلحہ اُٹھانے والوں کا یہ عمل شرعی جہاد ہر گز نہیں بلکہ جہالت یا مذہبی تعصب یا کسی اور گھناؤنے منصوبہ کا حصہ ہونے سے خالی نہیں ہوگا جو بھی ہو، بہر تقدیر مذہب کے نام پر آجکل جو قتل ہو رہے ہیں یا مذہبی اقتدار پر مسلط نااہلوں کے اُکسانے پر اُن کے زیر اثر نوجوان اپنے مذہبی مخالفین کو جو قتل کر رہے ہیں اِس کو شرعی جہاد اور ایسا کرنے والوں کو غازی، مرنے والوں کو شہید اور اِس عمل کو جہاد مشہور کر رہے ہیں اِس کا شرعی جہاد کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، کیوں کہ شرعی جہاد کا معیار کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس میں فقہی اختلاف ہو سکے، جو ایک فقہ میں جہاد کہلائے اور دوسرے فقہ میں فساد کہلائے یا کسی ایک اسلامی مذہب میں جائز اور دوسرے میں ناجائز سمجھا جائے نہیں ایسا ہر گز نہیں ہے بلکہ شریعت مقدسہ کی زبان میں جس عمل کو جہاد کہا جاتا ہے اُس کے معیار و شرائط تمام اسلامی مذاہب میں متفقہ و یکساں ہیں کیوں کہ وہ قرآن و سنت کے واضح نصوص کے مدلول ہیں اور اُسوۂ حسنہ سیدُ الانام ﷺ کے متواتر الثبوت منطوق ہیں، وہ تمام اُمت کے نزدیک اجماعی اور نا قابلِ اختلاف ہونے کی بناء پر محل اجتہاد ہی نہیں ہیں تو پھر اختلافی ہونے کا کوئی مقصد ہی نہیں ہے۔

اِس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ فتنہ خوارج میں مبتلا اسلام کے نادان و ناتربیت دوستوں کے ماسوا دائرۂ اسلام میں جتنے بھی قابل اعتبار فقہی مسالک روز اول سے چلے آرہے ہیں، چاہے اہل سنت کے نام سے ہو یا اہل اعتزال کے، اہلحدیث کے نام سے ہو یا اہل تشیع کے، چاہے اُن کے پیروکار دُنیا میں پھیلے ہوئے زندہ ہوں یا گمنام و مندرس اُن سب کے نزدیک جہاد کا شرعی مفہوم ایک ہے کہ **"اعلاء کلمۃ الحق کے لیے حقیقی ظالموں کے خلاف حتی المقدور جدو جہد کرنا"** اور اِس مفہوم کے تحت آنے والے انواع و اقسام میں سے فرد اعلیٰ یعنی حقیقی ظالموں کے خلاف اعلاء کلمۃ الحق کی خاطر حتی المقدور مسلح جدو جہد کرنے سے لے کر فرد ادنیٰ یعنی ظالم معاشرہ کی اصلاح کے سلسلہ میں اعلاء کلمۃ الحق کی خاطر حتی المقدور زبانی و تبلیغی جدو جہد کرنے تک سب کا مراد الٰہی، برحق اور شرعی جہاد کے مظاہر و مصداق ہونے پر بھی سب متفق ہیں یعنی ایسا نہیں ہے کہ ایک فقہ میں شرعی جہاد کے اِس مفہوم کو مسلح جہاد کے ساتھ مختص

قرار دے کر اُس کی دوسری قسموں کو ناجائز اور مرادالٰہی کے منافی سمجھا گیا ہو اور دوسرے فقہ میں اِس کو ظالم معاشرہ کی اصلاح کے ساتھ مختص قرار دے کر اُس کے ماسواء قسموں کو ناجائز اور مرادالٰہی کے منافی قرار دیا گیا ہو۔ جہاد کے شرعی مفہوم اور اُس کی تمام قسموں کا اپنے اپنے اوقات اور موسم و حالات کے مطابق مرادِالٰہی ہونے پر اجماع و اتفاق ہونے کی طرح ذرائع جہاد میں بھی مسالک کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔اسی طرح مقاصد اور مصارف جہاد میں بھی سب کا اتفاق و اجماع ہے کہ اِعلاء کلمۃ الحق اور اُس کے تقاضے و مظاہر کے بغیر شرعی جہاد کا تصور اسلام میں نہیں ہے اور جس ظالم کے خلاف ایسا کیا جا رہا ہے وہ صرف جہاد کرنے والے کے گمان اور اُس کے زعم تک محدود نہ ہو بلکہ امرِ واقع بھی ہو۔

مصرفِ جہاد کا امر واقع ہونے کی پہچان و معیار:۔

جس کی پہچان کے لیے معیار کسی فقیہ و مجتہد کی فکری کاوش نہیں بلکہ صرف اور صرف قرآن وسنت کے وہ نصوص ہیں جو اپنے ثبوت و دلالت دونوں کے حوالہ سے قطعی و یقینی ہیں۔ جیسے فرمان الٰہی؛

''وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ''(۱)

اور اُن سے لڑو جہاں تک کہ کوئی فساد باقی نہ رہے اور سارا دین اللہ ہی کا ہو جائے۔

اِس قسم درجنوں نصوص کے سننے اور پڑھنے والے کس شخص کو یقین نہیں ہوتا کہ لفظ''قَاتِلُوْهُمْ'' جہاد کے شرعی مفہوم پر قطعاً و یقیناً دلالت کرنے کی طرح اِس کے مفعول بہ یعنی لفظ''هُمْ'' بھی حقیقی کفار و مشرکین پر قطعاً و یقیناً دلالت کر رہا ہے اسی طرح اِس کے بعد والے کلام کے دونوں حصے یعنی معطوف و معطوف علیہ بھی بالترتیب فساد کے خاتمہ اور کلمۃ الحق کے بول بالا ہونے کا مقصدِ جہاد ہونے پر قطعاً دلالت کر رہے ہیں جس کے بعد مختلف مسالک والوں کو اس سے ہٹ کر کسی کو مصرف جہاد قرار دینے کی گنجائش نہیں رہتی ورنہ ہر مسلک کے اندر موجود اہل تعصب دوسرے مسالک والوں کو بزعم خویش مُصرف جہاد قرار دے کر مسلم کشی کے جرم کا ارتکاب کریں گے جو بجائے خود فساد و فتنہ ہے جس کے انسداد کے لیے

---

(۱) الانفال،39۔

قرآن وسنت کے اس قسم قطعی نصوص میں اللہ تعالیٰ نے خود شرعی جہاد کے مصرف کو متعین کر دیا کہ وہ کسی کے مزعومہ کافر نہیں بلکہ حقیقی کافر ہیں، مزعومہ ظالم و فسادی نہیں بلکہ حقیقی فسادی ہیں، اور مخالف مذہب والوں کی خواہش پر نہیں بلکہ قرآن وسنت کی روشنی میں شیطان و بدعت اور مشرک ہیں۔ مصرف جہاد کا مزعومہ نہیں بلکہ حقیقی اور واقعی ہونے پر اس قسم قطعی نصوص کی موجودگی میں سوالنامہ کے اندر مذکور مذہبی فرقوں کا ایک دوسرے کو کافر کہہ کر مصرف جہاد قرار دینا مسلم کشی کے جرم عظیم کے سوا اور کچھ نہیں ہے، جو بالیقین مندرجہ ذیل سزاؤں کے زمرہ میں آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهٗ وَاَعَدَّ لَهٗ عَذَابًا عَظِيْمًا'' (۱)

اور جو کوئی مسلمان کو جان بوجھ کر قتل کرے تو اُس کا بدلہ جہنم ہے کہ مدتوں اُس میں رہے اور اللہ نے اُس پر غضب کیا اور اُس پر لعنت کی اور اُس کے لیے تیار رکھا بڑا عذاب۔

بزعم خویش دوسرے مسالک کے مسلمانوں کو کافر کہہ کر اُن کے قتل کرنے والے غلط کار اگر اس آیت کریمہ میں مسلم کشی کرنے والوں پر منجانب اللہ لگائے گئے اِن سزاؤں پر غور کریں تو کبھی ایسا نہیں کریں گے کہ اللہ تعالیٰ نے اِس آیت کریمہ میں قتل مسلم کے مجرموں کو ہمیشہ کے لیے جہنمی قرار دیا۔ جیسے ''فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا'' کے الفاظ بتا رہے ہیں صرف اسی پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ اِس کے بعد ''وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ'' کے الفاظ میں اِن مذہبی مجرموں کو اپنے قہر و غضب کے بھی مستحق قرار دیا کہ اِس جرم کے بعد اُن کی پوری زندگی اللہ کے قہر و غضب کی تپش میں گزرتی ہے کہ دل کی سختی اور غلبہ شقاوت کی وجہ سے ''وَيَمُدُّهُمْ فِىْ طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُوْنَ'' کا نمونہ بن کر مقصد تخلیق کی طرف آنے سے محروم رہتے ہیں جس کا شعور بھی اُنہیں نہیں ہوتا۔ مذہب کے نام پر قتل کرنیوالے یہ مجرم اور جہاد کہہ کر مسلم کشی کرنے والے یہ فساد کار اللہ تعالیٰ کے نزدیک اتنے بڑے مجرم ہیں کہ گویا ایک مسلمان کا خون

---

(۱) النساء، 93۔

بہانے کی شکل میں وہ تمام انسانوں کا خون کر رہے ہیں۔ جیسے فرمایا؛

''مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْفَسَادٍفِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَاقَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا''(۱)

ترجمہ:۔ جس نے کوئی جان قتل کی بغیر جان کے بدلے یا زمین میں فساد کے تو گویا اُس نے سب لوگوں کو قتل کیا۔

مذہب کے نام پر خونریزی کے اِس جرم کے منحوس اثرات کے پیش نظر ان سیاہ کاروں کو صرف جہنمی اور مقہور و مغضوب قرار دینے پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ اِس کے بعد ''لَعَنَهٗ'' کہہ کر ہمیشہ کے لیے لعنتی بھی قرار دیا جو اللہ تعالیٰ کی وسیع رحمت سے شیطان کی طرح ہمیشہ محروم ہوتا ہے۔ اِس کے بعد ان تینوں سزاؤں کی ہیبت اور ہولناکی کا ''وَاَعَدَّلَهٗ عَذَابًاعَظِيْمًا'' کے الفاظ میں اظہار فرمایا جو ان تینوں کے ناقابل تصور ہونے کے ساتھ سزا مطابق جرم ہونے کا اظہار ہے کیوں کہ ہر گناہ کی سزا اُس کے حجم کے مطابق ہوتی ہے۔ جیسے فرمایا؛

''جَزَآءً وِّفَاقًا'' یعنی جرم کے مطابق سزا۔(۲)

یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ مذہب کے نام پر مسلم کشی کرنے والے مجرم اپنے لیے مقررہ اِن خدائی سزاؤں پر اگر غور کریں، قرآنی احکام سے روشنی لے یا کم از کم خود کو مسلمان کہلانے کے تقاضوں پر غور کریں تو دوسرے مسلک کے مسلمانوں کا خون کبھی نہیں کریں گے یا اصحاب محراب و منبر حضرات اگر یہ سزائیں پڑھ کر انہیں سنائیں تو کوئی انسان ایسا نہیں ہے جو جہنمی بننا پسند کرے، اللہ تعالیٰ کے قہر و غضب کو گوارا کرے یا لعنتی قرار پانے کے موجب کوئی قدم اُٹھائے۔ اِس حوالہ سے علماء کرام پر بہت بڑی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، کاش وہ اس کو فریضہ کو نبھائیں۔ دائرہ اسلام میں موجود کسی فرقہ کو کافر کہہ کر مصرف جہاد قرار دینا اور اُس کا خون بہانا اِس وجہ سے بھی موجب عذاب ہے کہ یہ بجائے خود جرم عظیم ہونے کے ساتھ دین اسلام میں تفرقہ بازی پیدا کرنے اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے متنفر کر کے

---

(۱) المائدہ، 32۔ (۲) النباء، 26۔

اسلام کو کمزور کرنے کا سبب ہے۔جس کی سزا حدیث نبوی ﷺ کے مطابق قتل کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

جیسے نسائی شریف کی حدیث میں آیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا؛

''اَیُّمَا رَجُلٍ خَرَجَ یُفَرِّقُ بَیْنَ اُمَّتِیْ فَاضْرِبُوْا عُنُقَهٗ''(۱)

جس شخص نے بھی میری اُمت میں تفرقہ پیدا کرنے کی کوشش کی اُس کی گردن اُڑا دو۔

اِس روایت سے یہی مفہوم ہو رہا ہے کہ فرقہ واریت پھیلانے والے کافروں کے برابر مجرم ہیں کیوں کہ اِس کو قتل کا مستحق قرار دینے کا فلسفہ اِس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ تفرقہ بازی کر کے اسلام کو کمزور کرنے کی بنا پر کافر کا ہم وصف و ہم خیال ہو رہا ہے۔

مسلم کشی کرنے والوں کا خارج اسلام ہونا:۔ مذہب کے نام پر مسلم کشی کرنے والے مجرموں کو اللہ کے رسول ﷺ نے اسلام سے خارج فرمایا ہے۔جیسے؛

حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت سے آیا ہے؛

''مَنْ حَمَلَ عَلَیْنَا السَّلَاحَ فَلَیْسَ مِنَّا''(۲)

جس نے مسلم کشی کے لیے اسلحہ اُٹھایا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

حضرت سعد ابن ابی وقاص ص کی روایت سے آیا ہے اللہ کے حبیب ﷺ نے فرمایا؛

''قِتَالُ الْمُسْلِمِ کُفْرٌ وَسُبَابُهٗ فُسُوْقٌ''(۳)

مسلمان کو قتل کرنا کفر اور اُسے گالی دینا فسق ہے۔

حضرت جریر ابن عبداللہ البجلی ص کی روایت سے آیا ہے اللہ کے حبیب رحمت عالم ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر مسلمانوں کے مابین اتحاد کی اہمیت اور ایک دوسرے کو مذہب کے نام پر قتل

---

(۱) نسائی شریف، ج2، ص165، باب المحاربۃ۔

(۲) نسائی شریف، ج2، ص173۔

(۳) نسائی شریف، ج2، ص174۔

کرنے کو کفر قرار دیتے ہوئے فرمایا؛

''لَا اَلْفِيَنَّكُمْ بَعْدَ مَا اَرَى تَرْجِعُوْنَ بَعْدِىْ كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ اسلام پر تم کو متحد دیکھنے کے اس حال کے بعد تمہیں نہ دیکھوں کہ میرے بعد ایک دوسرے کی گردن مار کر کافروں کی صفت پر لوٹ جاؤ۔

اہل انصاف جانتے ہیں کہ اس حدیث کا حقیقی مظہر اور یقینی مصداق مذہبی عصبیت میں مبتلا ہو کر ایک دوسرے کے خلاف اسلحہ اُٹھانے کو افضل جہاد قرار دینے والے کج فہموں کے سوا اور کوئی نہیں ہے کیوں کہ دنیوی معاملات کا اختلاف مختلف طبیعتوں کے تقاضوں کے مطابق اُس وقت بھی تھا جو بعد میں بھی رہا اور موجودہ دور کے مسلمانوں میں بھی موجود ہے۔ جس کو کبھی بھی موجب کفر قرار نہیں دیا گیا اسی طرح الٰہیات کے وہ حصے جن میں قرآن وسنت کے واضح اور یکطرفہ احکام نہیں پائے جاتے ہیں اُن میں بھی اختلاف رائے کا پایا جانا عین مقتضائے فطرت ہونے کی بناء پر روزاوّل سے چلا آرہا ہے۔ جس کو تاریخ کے ہر دور میں مستحسن قرار دیا گیا ہے۔ ایسے میں اِس حدیث کا حقیقی مظہر و یقینی مصداق مذہبی عصبیت کے دہشت گردوں کے سوا اور کون ہو سکتے ہیں۔ ایسے مجرموں کو کفر سے بچانے کے لیے ہزار جتن کیے جائیں پھر بھی سامعین کی تسلی کا سامان نہیں ہو سکتا۔

مذہب کے نام پر مسلم کشی کا سب سے بڑا گناہ ہونا:۔

حضرت عبداللہ ابن عمرو ابن العاص ص سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے مسلمان کے قتل کو دنیا بھر کے جرائم سے بڑھ کر جرم عظیم قرار دیتے ہوئے ارشاد فرمایا؛

''وَالَّذِىْ نَفْسِىْ بِيَدِهٖ لَقَتْلُ مُؤْمِنٍ اَعْظَمُ عِنْدَاللّٰهِ مِنْ زَوَالِ الدُّنْيَا''(۱)

---

(۱) نسائی شریف، ج2، ص176۔

(۲) نسائی شریف، ج2، ص162۔

جس کا مفہوم یہ ہے کہ اُس ذات کی مجھے قسم ہے جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ کسی مومن مسلمان کو قتل کیا جانا اللہ تعالیٰ کی نگاہ میں پوری دنیا کے ویران ہونے سے زیادہ سبب خفگان ہے۔

اہل علم جانتے ہیں کہ اس حدیث میں اللہ کے رسول ﷺ نے جس مسلم کشی کو سب سے بڑا گناہ اور دنیا بھر کی خرابی سے زیادہ مکروہ و سبب خفگان قرار دیا ہے اُس کی یقینی صورت مذہب کے نام پر کیے جانے والی مسلم کشی کے سوا کوئی اور نہیں ہوسکتی کیوں کہ قتل مومن کی دونوں وجوبی صورتیں "رجم اور قصاص" شرعی احکام ہونے کی بناء پر گناہ کے بجائے ثواب ہیں اور مرتد کا قتل درحقیقت قتل مومن ہی نہیں ہے اِن تینوں کے علاوہ قتل مومن کی جتنی بھی صورتیں وجود میں آرہی ہیں اُن سب میں دنیا کے رنگ میں رنگین انسی شیطانوں کا دخل ہوتا ہے جبکہ مذہبی قتل میں مذہبی عصبیت کے رنگ میں رنگین مذہبی شیطانوں کا دخل ہوتا ہے اور فرمان نبوی ﷺ کے مطابق مذہبی شیطانوں کا جرم دنیا بھر کے شیطانوں کے اجتماعی جرم سے بھی متجاوز و بے انتہا ہوتا ہے۔ جیسے حدیث شریف میں آیا ہے؛

"اَلَا اِنَّ شَرَّ الشَّرِ شِرَارُ الْعُلَمَآءِ وِاِنَّ خَيْرَ الْخَيْرِ خِيَارُ الْعُلَمَاءِ" (۱)

سنو بے شک سب سے بڑا شر علماءِ سُوء ہیں اور بے شک سب سے زیادہ خیر علماءِ حق ہیں۔

اپنی من پسند کے خلاف اسلامی فرقوں کا خون بہانے کو جہاد کہہ کر اللہ کے قہر و غضب کو دعوت دینے والے یہ حضرات چاہے خود کو سنی کہیں یا شیعہ، اہلحدیث کہلائے یا اہل تقلید اور دُنیا اُنہیں حنفی کہہ کر پکارے یا شافعی کہہ کر بہر حال حقیقت میں وہ کسی بھی اسلامی مذہب کے ساتھ وفادار نہیں ہیں کیوں کہ اسلامی فرقوں میں کوئی مذہب ایسا نہیں ہے جس میں مسلم کشی کو جہاد کا نام دینے کی اجازت ہو یا فقہی اختلاف کی بنیاد پر کسی کو قتل کرنے کی گنجائش ہو۔ اسلام کے اندر موجود فقہی مسالک کا مطالعہ رکھنے والے حضرات جانتے ہیں کہ مسلم کشی جیسے جرم عظیم کو جہاد کہنے والے ان فسادکاروں کو کوئی ایک فقہ بھی

(۱) مشکوٰۃ شریف، ص 37، کتاب العلم بحوالہ الدارمی۔

قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے، تو اسلام اُنہیں کیوں قبول کرے۔ حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو سُنن نسائی میں حضرت عبداللہ ابن عمرو ابن عاص ص سے مروی حدیث کے واقعی مصداق بھی یہی علماء سُوء ہیں جس میں مومن مسلمان کے خون بہانے والوں کو پوری دنیا کو خراب کرنے والوں سے بھی زیادہ مجرم قرار دیا گیا ہے۔ کیوں کہ قرآن وسنت کے وہ نصوص جن میں بیضۃ الاسلام کے استحکام اور اتحاد اُمت کے لیے کام کرنے والے علماء دین کو علماء حق اور اس کے منافی کردار کے حامل علماء کو علماء سُوء کہا گیا ہے اُن پر غور کرنے سے جہاد کے نام پر مسلم کشی کرنے والے علماء سُوء کا دُنیا بھر کے مجرموں سے بڑھ کر مجرم ہونا ثابت ہو رہا ہے تو پھر ان کا یہ جرم خدا کے نزدیک پوری دنیا کو ویرانے میں تبدیل کرنے سے زیادہ کیوں نہ ہو۔

مسلم کش دہشت گردوں کا مباح الدم ہونا:۔

اللہ کے رسول ﷺ نے مذہب کے نام پر مسلم کشی کی دہشت گردی پھیلانے والوں کو مباح الدم قرار دیا ہے۔ جیسے حضرت عبداللہ ابن زبیر ص کی روایت سے مروی ہے؛

''قَالَ مَنْ شَهَرَ سَيْفَهُ ثُمَّ وَضَعَهُ فَدَمُهُ هَدْرٌ'' جبکہ دوسری راویت میں ''مَنْ رَفَعَ السِّلَاحَ ثُمَّ وَضَعَهُ فَدَمُهُ هَدْرٌ'' کے الفاظ آئے ہیں۔

جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے بھی اسلحہ اُٹھا کر لوگوں کا خون کیا اور دہشت پھیلائی تو اُس کا اپنا خون ضائع ہے کہ جس کے ہاتھ سے بھی مارا جائے اُس کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔(۱)

اس کے یقینی مظاہر میں درج ذیل مجرم مراد ہو سکتے ہیں؛

مذہبی دہشت گرد یعنی مذہب کے نام پر دوسرے مسالک کے مسلمانوں کو قتل کرنے والا۔

مسلم مملکت کے اندر رہزنی کرنے والا۔

نظامِ مصطفیٰ ﷺ کی اسلامی ریاست کے خلاف بغاوت کرنے والا۔

---

(۱) سنن نسائی، ج2، ص173۔

اسلحہ کے زور سے اسلامی ریاست کے باسیوں کی جان ومال، عزت وآبرو کو نقصان پہنچانے والا۔

اہل انصاف جانتے ہیں اِن سب میں مباح الدم قرار دینے کے زیادہ سے زیادہ اور شدید سے شدید تر مستحق مذہبی دہشت گرد ہے کیوں کہ اُس کا ضرر اِن سب سے زیادہ اور متعدی ہونے کے علاوہ وہ اپنے اس جرم عظیم کو جہاد کا نام دے کر سادہ لوح مسلمانوں کا ایمان بھی خراب کر رہا ہے، التباس الحق بالباطل بھی کر رہا ہے، بیضۃ الاسلام کو کمزور کر رہا ہے اور اسلامی جہاد کے مقدس نام کو بدنام کر کے اسلام دشمن طاقتوں کو دین محمدی کے خلاف پروپیگنڈا کرنے کا سامان فراہم کر رہا ہے۔ اِن میں سے ہر ایک جرم انفرادی طور پر بھی دوسرے مجرموں کی طرح مباح الدم ہونے کا سبب ہے جبکہ مذہبی دہشت گرد میں بیک وقت سب پائے جانے کی بنیاد پر وہ دوسرے مجرموں سے کئی گنا زیادہ سزاوار قرار پا رہا ہے کہ جس کے ہاتھوں بھی قتل ہو جائے اُس کا خون ضائع سمجھا جائے۔ اِس حدیث کا ایک مفاد یہ بھی ہے کہ اسلام نے جن دہشت گردوں کو مباح الدم قرار دیا ہے اُن کی فہرست میں مذہبی دہشت گرد سب سے پہلے اور سب سے زیادہ قابل مذمت ہیں۔

مسلم کشی کے درپے رہنے والوں کا جہنمی ہونا:۔

اپنے مذہبی حریفوں کو بزعم خویش کافر کہہ کر اُنکے خلاف اسلحہ اُٹھانے والوں کو اللہ کے رسول ﷺ نے جہنمی قرار دیا ہے۔ جیسے حضرت ابی بکرہؓ کی روایت سے مروی ہے؛

''اِذَا اَشَارَ الْمُسْلِمُ عَلٰی اَخِیْهِ الْمُسْلِمِ بِالسَّلَاحِ فَهُمَا عَلٰی جُرُفِ جَهَنَّمَ فَاِذَا قَتَلَهٗ خَرَّ جَمِیْعًا فِیْهَا''(۱)

جب ایک مسلمان دوسرے مسلمان بھائی پر اسلحہ نکالنے کے درپے ہوتا ہے تو وہ دونوں جہنم کے کنارے پہنچے ہوئے ہوتے ہیں اور جب ایک نے دوسرے کو قتل کیا تو دونوں اکٹھے جہنم میں

(۱) سنن نسائی، ج2، ص175۔

گئے۔

اس حدیث کی طویل مظاہر فہرست میں مذہبی قاتل ومقتول سرفہرست ہیں کیوں کہ اُن کا یہ جرم دوسروں کے مقابلہ میں کئی گنا زیادہ سخت وقابل مذمت ہے۔ یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ قرآن وسنت کے ان احکام کو اگر عام کیا جائے، مذہبی اقتدار پر فائز طبقہ محراب ومنبر کے ذریعہ اِن کی روشنی کو اگر پھیلائے تو مسلم کشی کے اس خطرناک رجحان کا آسانی انسداد ہوسکتا ہے، یہ اِس لیے کہ جہنم سے ہر شخص پناہ مانگتا ہے جب قتلِ مسلم کی یقینی سزا جہنم ہونے کا سبق اُنہیں یاد کرایا جائے گا تو وہ کبھی ایسا اقدام نہیں کریں گے۔ اللہ تعالیٰ اصحاب محراب ومنبر کو یہ فریضہ نبھانے کی توفیق دے تو اِس حوالہ سے سب کچھ ٹھیک ہوسکتا ہے ورنہ مسلم کشی کے منحوس اثرات سے معاشرہ کا کوئی ایک فرد نہیں بچ سکتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَآصَّةً''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ اُس فتنہ وفساد سے بچنے کا سامان کرو جو پھیلے گا تو صرف ظالموں تک محدود نہیں رہے گا۔

مذکورہ حدیث سے مسلمانوں کے خون بہانے کے درپے رہنے والے قاتل ومقتول کا جہنمی ہونا معلوم ہونے کی طرح اِس آیت کریمہ سے تعصب زدہ معاشرہ کے جملہ افراد کا اِس کے مشؤم اثرات سے متاثر ہونا معلوم ہورہا ہے۔ جہاں تک قاتل ومقتول کے جہنمی ہونے کا مسئلہ ہے اُس کا تعلق عالَم غیب کے ساتھ ہونے کی وجہ سے ایمان بالغیب کے درجہ میں اُس پر صرف یقین کیا جاسکتا ہے کہ اللہ کے معصوم پیغمبر ﷺ نے فرمایا ہے اور اللہ کے معصوم پیغمبر کا ہر فرمودہ یقینی ہوتا ہے۔ لہٰذا اِس پر بھی تمام اہل ایمان کو یقین ہے جبکہ مذہبی تعصب کے متاثرہ معاشرہ کا مسئلہ اس کے برعکس ہے کیوں کہ انسانی معاشرہ کا ہر فرد عملی طور پر اِس کو محسوس کررہا ہوتا ہے کہ ایسے قابل رحم معاشرہ کا کوئی فرد، کوئی گھر

---

(۱) الانفال، 25۔

اور کوئی محلہ افتراق بین المسلمین کے منحوس اثرات سے محفوظ نہیں ہوتا، بھائی اپنے بھائی سے، ہمسایہ اپنے ہمسایہ سے بدگمان و بے اعتماد ہوتے ہیں یہاں تک کہ ایک محلہ کی مسجد میں اور ایک امام کی اقتداء میں نماز پڑھنے کے لیے بھی تیار نہیں ہوتے ہیں، مذہبی تعصب کی اسی منحوس روش کے مشئوم نتیجہ میں متعدد ایسے واقعات کا تجربہ ہوا ہے کہ ایک مسجد کے بیچ میں دیوار کھینچ کر تقسیم کر دی گئی ہے اور کتنے امامان مساجد کو قتل کر دیا گیا ہے۔ اور ایک دوسرے کی مسجدوں کو مسجد ضرار کے نام سے مشہور کیا گیا ہے اور کتنے دین دار شرفاء ہیں جو مذہبی دہشت گردوں کے خوف سے مسجدوں میں جانے سے ہی کتراتے ہیں، اور کتنے غیر ملکی مہمان، تجار و سیاح ایسے ہیں جو ایسے معاشروں میں جانے سے ڈرتے ہیں جس کے نتیجہ میں ملکی معیشت سے لے کر قومی و مذہبی وقار بھی مجرم ہو جاتا ہے اور معصوم مذہب اسلام کی بین الاقوامی برادری میں جگ ہنسائی ہوتی ہے۔

مذہبی عصبیت کی موت کا جاہلیت کی موت ہونا:۔

مذہبی عصبیت و فرقہ واریت کی بنیاد پر اپنے مذہبی حریفوں کو بزعم خویش کافر کہہ کر انہیں قتل کرنے کو اسلامی جہاد مشہور کر کے دین اسلام میں اشتباہ پیدا کرنے والوں کی اصلاح کے لیے قرآن وسنت میں کافی سے زیادہ سبق موجود ہے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

”وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى“(۱)

کسی قوم کی مخالفت تمہیں عدل کے خلاف کرنے پر نہ اُبھارے۔ عدل کرو وہی تقویٰ کے زیادہ قریب ہے۔

اہل انصاف جانتے ہیں کہ فقہی اختلاف کو اُصول کا درجہ دے کر حریف مذہبی فرقوں کو کافر کہنا اللہ تعالیٰ کے اِس حکم کی کھلی خلاف ورزی ہے اِس پر مستزاد یہ کہ اس مرض میں جو مبتلا ہیں وہ اس گناہ کو جہاد سمجھ کر ایسا کرتے ہیں جس کو جہل بالائے جہل اور ”ظُلُمٰتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ“ (النور، 40) کہا جائے تو

(۱) المائدہ، 8۔

بے محل نہ ہوگا۔ قرآن شریف میں اس آیت کریمہ کو پڑھنے اور سمجھنے کے باوجود عملی انحراف کا فلسفہ اِس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے کہ یہ لوگ مذہبی تعصب کے حصار میں محصور ہو چکے ہیں، اللہ کے وسیع دین اسلام کو اپنی فہم کے تابع سمجھ کر محدود کر چکے ہیں اور تعصب کے اندھیرے میں اندھے ہو چکے ہیں جس وجہ سے اُصول اسلام اور مذہب کے فروعی مسائل میں تفریق کرنے کی توفیق سے محروم ہو چکے ہیں جس کے نتیجہ میں فقہی اختلاف کی بنیاد پر حریف فرقوں پر اسلحہ اُٹھانے کے جرم اُنہیں کارثواب و جہاد نظر آ رہا ہے جبکہ اِس میں مرنے اور مارنے والوں کو اللہ کے رسول ﷺ نے جہالت کی موت قرار دیا ہے۔ جیسے صحابی رسول حضرت جندب ابن عبداللہ کی روایت سے آیا ہے؛

''قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ مَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَایَۃِ عَمِّیَّۃٍ یَدْعُوْ اِلٰی عَصَبِیَّۃٍ اَوْ یَغْضَبُ لِعَصَبِیَّۃٍ فَقِتْلَتُہٗ جَاہِلِیَّۃٌ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے جہالت کے جھنڈے کے تحت لڑائی کی کہ اُس کا لڑنا تعصب کے لیے ہے اور اُس کا غصہ کرنا بھی عصبیت کے لیے تو اُس کی موت جاہلیت کی موت ہے۔

یہ حدیث اپنے الفاظ کے عموم کی وجہ سے ہر جہالت پر مبنی عصبیت کے لیے لڑنے والوں کی موت کو جاہلیت کی موت قرار دے رہی ہے۔ جس میں تخصیص کی گنجائش ہی نہیں ہے اور اہل علم جانتے ہیں کہ قومی عصبیت لسانی عصبیت اور وطنی عصبیت کی جہالت سے مذہبی عصبیت کی جہالت ہر اعتبار سے زیادہ خطرناک ہوتی ہے کیوں کہ اس کے اثرات لامحدود ہونے کے ساتھ التباس الحق بالباطل کے بھی موجب ہوتے ہیں، اسلام کی بدنامی کا سامان ہوتے ہیں اور اُمت کی تفریق کا سبب ہوتے ہیں جب قلیل الشر عصبیت کی موت جاہلیت کی موت قرار پا رہی ہے تو مذہبی جہالت پر مبنی عصبیت کی موت بدرجہ اولیٰ موت جاہلیت ہوگی جس سے اُمت کو بچانے کا واحد ذریعہ یہی ہے کہ قرآن وسنت کے ان احکام کو عام کیا جائے۔ منبر ومحراب کو افتراق کے بجائے اتحاد اُمت کی تعلیم گاہ بنایا جائے اور دوسرے

(۱) سنن نسائی، ج2، ص156۔

فقہی مسالک کو بھی اسلام کا احترام دیا جائے جس کے لیے ضروری ہے کہ علماء حق کو آگے آنا ہوگا اور دین فروش علماء سُو کو مسترد کرنا ہوگا تاکہ جہاد کے مقدس نام کو بدنام کرنے والے گمراہوں سے چھٹکارا حاصل ہو۔

﴿ہر کافر مسلح جہاد کا مصرف نہیں ہوتا﴾

جہاد کے نام سے فقہی اختلاف والے مسلمانوں کے خون بہانے کا اسلامی جہاد ہونا بہت دور کی بات ہے جبکہ اسلام میں ہر کافر بھی مُسلح جہاد کا مصرف نہیں ہوتا کیوں کہ قرآن وسنت کی روشنی میں صرف وہی کافر ومشرک مسلح جہاد کے مصرف قرار پاتے ہیں جو مسلمانوں پر حملہ کریں، اُنہیں ستائیں، اُن کے املاک پر قبضہ کریں اور مسلمانوں کی طرف سے کی جانے والی اصلاحی کوششوں اور تبلیغی جہاد سے اثر نہ لیں (یا) حدود اللہ کے نفاذ اور دعوت وتبلیغ کی راہ میں رکاوٹ بنے اور کسی بھی غیر مسلح جہادی کوششوں سے اثر لے کر باز نہ آجائے (یا) نظامِ مصطفیٰ ﷺ پر مشتمل اسلامی ریاست کے خلاف بالواسطہ یا بلاواسطہ سازش کررہے ہوں۔ جیسے بالترتیب قرآن شریف کی مندرجہ ذیل آیات سے مفہوم ہورہا ہے؛

''اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یُقٰتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا'' (۱)

''وَاقْتُلُوْهُمْ حَیْثُ ثَقِفْتُمُوْهُمْ'' (۲)

''فَقَاتِلُوْٓا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ لا اِنَّهُمْ لَآ اَیْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ یَنْتَهُوْنَ'' (۳)

قرآن وسنت اور اُسوۂ حسنہ سید الانام ﷺ کی روشنی میں اسلام کے سخت سے سخت مخالف کافر ومشرک کے خلاف بھی اُس وقت تک اسلحہ اُٹھانے کی اجازت نہیں ہے جب تک مسلم ریاست کی طرف سے اُس کو شرارت سے باز رکھنے کے لیے جملہ اصلاحی کوششیں ناکام نہیں ہوتیں، تبلیغی اور سیاسی راہیں مسدود نہیں ہوتیں کیوں کہ کسی بھی مخالف اسلام پر اسلحہ اُٹھانے کا حکم آخری آپشن ہے جس پر اُس وقت

---

(۱) الحج،39۔ (۲) النساء،91۔ (۳) التوبہ،12۔

عمل کیا جانا ممکن ہے جب اِس سے بچنے کی کوئی اور راہ نہ ہو۔ فروعی اور فقہی اختلاف کی بناء پر کسی مسلمان کے خلاف اسلحہ اُٹھانے کا تصور دور کی بات ہے بلکہ اسلام نے تو اسلامی ریاست کے اندر رہنے والے غیر مسلم اقلیت کے خلاف اسلحہ اُٹھانے کو بھی نا قابل معافی جرم قرار دیا ہے۔ جیسے حدیث شریف میں آیا ہے؛

''وَمَامِنْ عَبْدٍ يَقْتُلُ نَفْسًامُعَاهَدَةً اِلَّاحَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ''(۱)

یعنی غیر مسلم اقلیت کو قتل کرنے والا جہنمی ہے۔

مقامِ عبرت ہے کہ جب اسلام نے اپنی رعایا کی جان و مال اور عزت و ناموس کے تحفظ کا اس حد تک اہتمام کیا ہے کہ کسی غیر مسلم اقلیت کے خلاف اسلحہ اُٹھانے والے کو بھی معاف نہیں کرتا تو پھر اپنی ہی کسی شاخ کے خلاف اس کی اجازت کیوں دے۔ حقیقت یہ ہے کہ فقہی اختلاف کی بناء پر ایک دوسرے کو واجب القتل قرار دینے اور اُنہیں مصرف جہاد کہنے والے جہل مرکب یا اسلام کے خلاف کسی گھناؤنی سازش کے خطرہ سے خالی نہیں ہیں۔ ایسے میں اُن کے اِس کردار کو اسلامی جہاد کہنے کا تصور ہی پیدا نہیں ہوتا اور جو لوگ اِس کے اسلامی جہاد ہونے کا گمان کرتے ہیں وہ شدید غلطی اور جہالت میں مبتلا ہیں علماء حق پر لازم ہے کہ محراب و منبر کے ذریعہ اُنہیں تبلیغ کر کے سمجھائیں، جہالت کی اس وادی لامتناہی سے اُنہیں نکالیں اور جہاد کے نام پر اسلام کے ہی خلاف کی جانے والی اِس پراسرار سازش سے پردہ اُٹھائیں ورنہ خاموش تماشائی بنے رہنے والے گونگے شیطان سے مختلف نہیں ہوں گے۔ والسلام

اَلْعَبْدُالضَّعِيْف

پیر محمد چشتی

☆☆☆☆☆

(۱) المستدرك للحاكم، ج2، ص126۔

تحویل قبلہ سے متعلق آیات کی تفسیر

میرا سوال یہ ہے کہ تحویل قبلہ سے متعلق سورۃ البقرہ، آیت نمبر 144 تا آیت نمبر 150 مسجد الحرام شریف کی طرف منہ کرنے کا تکرار کے ساتھ جو حکم آیا ہے بظاہر کثرت تکرار ہی جو فصاحت کے منافی ہوتی ہے۔ جس سے بچنے کے لیے مفسرین کرام نے ہر حصہ کا جدا جدا مصرف بتائے ہیں لیکن تسلی نہیں ہوتی، ایک خلجان پھر بھی محسوس ہورہا ہے وہ یہ ہے کہ اس سے قبل آیت نمبر 115 کے حکم سے ہر حالت میں مسجد الحرام کو قبلہ بنانے کی اس تاکید کے برعکس معلوم ہورہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ'' (البقرہ، 115)

یعنی مشرق و مغرب سب اللہ ہی کا ہے تو تم جدھر منہ کرو اُدھر وجہ اللہ خدا کی رحمت تمہاری طرف متوجہ ہے۔

اِس عمومی حکم کا تقاضا یہی ہے کہ مسجد الحرام شریف کے ساتھ تخصیص نہیں ہے بلکہ ہر طرف منہ کر کے نماز پڑھنا جائز ہے خلاصہ اشکال یہ کہ نمبر 144 تا نمبر 150 کے اندر بار بار تاکید در تاکید کے ساتھ مسجد الحرام کو ہی قبلہ بنانے کا جو حکم دیا گیا ہے یہ کسی اور سمت کی طرف منہ کرنے کے عدم جواز کا مقتضی ہے جبکہ آیت نمبر 115 کا عموم ہر سمت کے جواز کا مقتضی ہے جو واضح تعارض و تناقض ہے اور یہ بھی ہے کہ یہاں پر اِن دونوں کے نازل ہونے کے جدا جدا اوقات بھی معلوم نہیں ہے کہ ناسخ و منسوخ کا راستہ اختیار کیا جائے اور اجمال بھی نہیں کہ دوسرے کو پہلے کی تفصیل ہونے کی بناء پر تطبیق کی کوئی صورت نظر نہیں آرہی۔ مہربانی کر کے آوازِ حق میں اِس کا حل شائع کیا جائے۔

السائل، قاری محمد انور بیگ امجدی خطیب جامع مسجد سنہری پشاور صدر، 13 اگست 2009ء

اِس کا جواب یہ ہے اِن دونوں حکموں کی جہت اور حیثیت ایک نہیں ہے جبکہ تناقض وتعارض کے لیے جہت کا ایک ہونا شرط ہے جبکہ جہت دونوں کی ایک نہیں ہے تو پھر تناقض کا بھی تصور نہ ہونا چاہئے اور جہت دونوں کی اِس لیے ایک نہیں ہے کہ جو حکم آیات نمبر 144 تا 150 سے معلوم ہورہا ہے وہ عام حالات پر محمول ہے کہ حالت سفر میں ہو یا حالت حضر میں اور جس جگہ، جس سمت اور جس ماحول سے بھی نماز میں آنا ہو ہر حال میں منہ مسجد حرام کی طرف کرنا ہی لازم ہے کہ اُس کے سوا کسی دوسری سمت کی طرف منہ کرنا جائز نہیں ہے جبکہ آیت نمبر 115 کے عمومی حکم کا تعلق مخصوص حالات کے ساتھ ہے، اِس اجمال کی تفصیل دو طرح سے ہے؛

پہلا پہلو:۔ آیت نمبر 115 سے مقصد نزول عموم جہات کو قبلہ مقرر کرنا نہیں بلکہ اہل کتاب کی سرزنش کرنا ہے کیوں کہ زمانہ نزول قرآن میں حجاز مقدس کے رہنے والے اہل کتاب بالخصوص مدینہ منورہ اور اُس کی سمت میں آباد یہود ونصاریٰ قبلہ کے حوالہ سے ایک دوسرے سے لڑتے رہتے تھے کہ بیت المقدس مدینہ منورہ سے جانب مغرب کی طرف واقع ہونے کی بناء بنی اسرائیل کا طبقہ یہود جانب مشرق کی طرف قبلہ جائز ہونے کو ممکن ہی نہیں جانتے تھے جبکہ طبقۂ نصاریٰ ان کے مقابلہ میں جانب مشرق کے بیت اللحم کو بزعم خویش قبلہ بنا کر جانب مغرب کے خلاف منفی پروپیگنڈا کرنے میں زمین وآسمان کی قلابیں ملایا کرتے تھے اور تورات وانجیل کے پیروکار کہلانے اور آسمانی مذہب کے دعویدار ہونے کی وجہ سے دوسرے قبائل واقوام کو حقیقی قبلہ کا اِن دونوں سے متجاوز نہ ہونے کا مغالطہ ہورہا تھا جس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے دونوں طبقوں کی سرزنش کرتے ہوئے فرمایا کہ "کہ مشرق ومغرب یعنی پوری روئے زمین صرف اللہ تعالیٰ کی مخلوق، اُس کی ملک اور اُسی کے زیر تصرف ہیں اگر کسی سمت کا وجود ہے تو اُسی وحدہ لاشریک کی مخلوق وملک ہونے کی حیثیت سے ہے جس کے بغیر سب ہیچ ہیں قبلہ کی حیثیت سے معظم ہونا اُن میں سے کسی کی بھی اپنی ذات کا مقتضاء نہیں ہے بلکہ وہ جس کو قبلہ قرار دے وہی قابل تعظیم اور مشرف ومعظم اور

اُس کی مقرر کردہ جس سمت کی طرف بھی منہ کرو گے اُدھر اُس کی رحمت تمہاری طرف متوجہ ہوگی، گویا ''وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ''(البقرہ،115) میں ایک طرف یہودیوں کی سرزنش کی جارہی ہے کہ بیت المقدس کو قبلہ ماننا تمہارا اللہ کا حکم جان کر نہیں بلکہ مذہبی عصبیت کی وجہ سے ہے جبکہ قبلہ کی طرف منہ کرنا رحمت الٰہی کا موجب تب بن سکتا ہے کہ جب صرف اور صرف اللہ کا حکم جان کر ایسا کیا جائے جو یہودیوں کے مزاج سے بعید تھا اس لیے کہ اپنے دنیوی مفادات اور خواہش نفس کے منافی جان کر انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کو قتل کرنے والے یہودیوں سے اِس کی توقع ہی ممکن نہیں تھی۔ دوسری طرف نصاریٰ کی بھی توبیخ کی جارہی ہے کہ بیت اللحم اور جانب مشرق کو قبلہ بنانا تمہارا خدائی حکم پر مبنی نہیں ہے بلکہ مذہبی حریفوں کے مقابلہ میں تعصب کا نتیجہ ہونے کی وجہ سے رحمت خداوندی کا موجب نہیں بن سکتا۔

الغرض اِس آیت کریمہ کی عبارۃ النص میں قبلہ کے حوالہ سے شرعی حکم پایا ہی نہیں جاتا کیوں کہ اِس کے نزول سے مقصد یہود ونصاریٰ کی سرزنش وتوبیخ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے جیسے سیاق و سباق اور اِس سے متصلاً قبل اہل کتاب کی باہمی تعصب کاری اور مذہبی جھگڑ بندیوں کا ذکر اِس پر قوی قرینہ وشاہد ہے ہاں البتہ دلالۃ النص کے طور پر عموم جہات کے جواز کا جو حکم پایا جاتا ہے اُس سے انکار نہیں کیا جاسکتا لیکن وہ اِس پوزیشن میں ہرگز نہیں ہے کہ عبارۃ النص پر ترجیح پائے کیوں کہ لغت کا مسلمہ اُصول ہے کہ ''عِبَارَةُ النَّصِ فَوْقَ دَلَالَةِ النَّصِ ''یعنی عبارۃ النص کو دلالۃ النص پر فوقیت ہوتی ہے جس کو پیش نظر رکھ کر علماء اُصول نے بیک آواز دلالۃ النص کو عبارۃ النص کے مقابلہ میں ناقابل عمل قرار دیا ہے۔ التنقیح والتوضیح میں ہے؛

''وَالثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِ كَالثَّابِتِ بِالْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ ''

اِس کی شرح التلویح میں کہا ہے؛

''فَاِنَّ الثَّابِتَ بِالْعِبَارَةِ اَوِ الْاِشَارَةِ يقدم عَلَى الثَّابِتِ بِالدَّلَالَةِ لِاَنَّ فِيهِمَا النَّظْم

وَالْمَعْنٰی اللُّغَوِیَّ وَفِی الدَّلَالَةِ الْمَعْنٰی فَقَط فَبَقِیَ النَّظْمُ سَالِمًا عَنِ الْمُعَارِضِ"

اہل علم جانتے ہیں کہ سورۃ البقرہ، آیت نمبر 144 تا 150 سے ثابت ہونے والا حکم عبارۃ النص کے سوا اور کچھ نہیں ہے ایسے میں مذکورہ اشکال کا کوئی جواز نہیں رہتا۔ یہ ہوا تفصیلی جواب کا پہلا پہلو۔

دوسرا پہلو:۔ آیت نمبر 115 سے دلالۃ النص کے طور پر ہر سمت کا بطور قبلہ جائز ہونے کا حکم حالت خوف کے ساتھ خاص ہے۔ جس کی ممکنہ مثالیں فقہاء کرام کی روشنی میں یوں ہوسکتی ہیں کہ؛

پہلی مثال:۔ مریض کو ڈاکٹر نے قبلہ کے بغیر دوسری سمت پر کھڑا کر کے یا لیٹا کر یا بیٹھا کر تاکید کی ہوئی ہے کہ فلاں وقت تک اسی حالت میں رہو ورنہ اگر دوسری سمت کی طرف حرکت کی تو مر جائے گا یا مرض تیرا اور بھی بگڑ جائے گا اِس دوران نماز کا وقت ہوا تو ڈاکٹر کی ہدایات کے مطابق اُسی سمت کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنی اُس پر لازم ہے چاہے مشرق ہو یا مغرب، شمال ہو یا جنوب، فوق ہو یا تحت، گویا ایسے شخص کے لیے آیت کریمہ کی تفسیر یوں ہوگی؛

"اَیْنَمَا تَوَلُّوْا حَسْبَ الْاِسْتِطَاعَتِ فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ"

یعنی جدھر منہ کرنے کی استطاعت ہو اُدھر کرو اللہ کی رحمت اُدھر تمہاری طرف متوجہ ہے۔

دوسری مثال:۔ کوئی جابر و ظالم کسی مسلمان کو خلاف قبلہ رُخ کھڑا کر کے یا لیٹا کر یا بیٹھا کر کہتا ہے کہ جو بھی حرکت کرنی ہے اِسی رُخ کرو ورنہ قبلہ رُخ ہونے پر جان سے مار دوں گا یا عُضو کاٹ دوں گا یا عزت و آبرو کو نقصان پہنچاؤں گا۔ اِس دوران نماز کا وقت ہوا تو نماز کی فوتگی سے بہتر بلکہ ضروری فریضہ ہے کہ حسب استطاعت ظالم کے کہنے کے مطابق خلاف قبلہ سمت منہ کر کے نماز پڑھے اِس کے لیے بھی آیت کریمہ کی وہی تفسیر ہے جو پہلی مثال میں بیان ہوئی ہے۔

تیسری مثال:۔ کسی ظالم و جابر سے یا کسی بھی دشمن سے فرار ہو کر ایسی جگہ میں جا کر چھپ کر بیٹھا ہے یا لیٹا ہے کہ رُخ اگر قبلہ کی طرف کرتا ہے تو دشمن دیکھ لیتا ہے تو اُس کے خوف کی وجہ

سے خلاف قبلہ رُخ نماز پڑھ سکتا ہے۔ اِس کے حق میں بھی آیت کریمہ کی وہی تفسیر ہوگی جو گزر چکی ہے۔

چوتھی مثال:۔ کسی مہلک درندہ کے خوف سے اگر کسی جگہ میں چھپ کر بیٹھا یا لیٹا ہوا ہے نماز کا وقت جارہا ہے اُس جگہ کی نوعیت یا حالات کے تقاضے ایسے ہیں کہ اگر قبلہ رُخ ہوتا ہے تو اُس کے دیکھنے کا غالب گمان آجاتا ہے تو خلاف رُخِ قبلہ پڑھ سکتا ہے۔ اِس صورت کے لیے بھی آیت کریمہ کی مذکورہ تفسیر میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی۔

پانچویں مثال:۔ سمندری جہاز میں دھماکہ ہونے سے اُس کے حصے بخرے ہوگئے جس کی ایک لکڑی یا تختی پر بیٹھ کر نجات کی تلاش میں تلاطم امواج کے رحم وکرم پر جارہا ہے نماز کا وقت ہوگیا اُسے غالب گمان ہے کہ اگر قبلہ رُخ ہوجاتا ہوں تو غرق ہوجاتا ہوں تو جدھر بھی منہ کر کے نماز پڑھے گا وہی اُس کا قبلہ ہے اور اُدھر سے اللہ کی رحمت اِس پر متوجہ ہے۔ اِس صورت کے لیے بھی آیت کریمہ کی وہی تفسیر ہوگی جو گزر چکی ہے۔

اِن کے علاوہ حالت جنگ کی مخصوص حالات میں اور بالخصوص مسلم سرحدات کی اور دشمن لشکر کی خفیہ خبر گیری کرنے کی بعض ناگزیر اور جان گسل حالات میں بھی مسلمانوں کو ایسے حالات کے ساتھ دوچار ہونا پڑتا ہے جن میں اِس آیت کریمہ کی دلالۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم پر عمل کیے بغیر چارہ نہیں ہے اللہ تعالیٰ غریق رحمت فرمائے فقہاء اسلام کو کہ اُنہوں نے آیت کریمہ سے دلالۃ النص کے طور پر ثابت ہونے والے اِس حکم کو زندگی میں پیش آنے والے اِس قسم کٹھن حالات پر جاری کر کے مشکل سے مشکل حالات میں بھی انسانوں کی رہنمائی کی ہے، قرآن شریف کی روشنی پھیلائی ہے اور قرآن وسنت کے ایک ایک لفظ کا مفاد بتایا ہے۔ (فَجَزَاهُمُ اللّٰهُ خَيْرَ الْجَزَاءِ)

اِس سلسلہ کی ایک درخشندہ مثال امام الفقہاء برہان الدین المرغینانی المتوفی 395ھ کا یہ مختصر جملہ ہے جو ہدایہ کے اندر فرمایا ہے؛

''وَمَنْ كَانَ خَائِفًا يُصَلِّيْ اِلٰى اَيِّ جِهَةٍ قَدَرَ لِتَحَقُّقِ الْعُذْرِ ''(۱)

اہل علم جانتے ہیں کہ مشتے نمونہ از خروارے مذکورہ چند مثالوں کی طرح درجنوں ممکنہ صورتوں کو شامل ہونیوالے اِس ایک جملہ میں دریا کو کوزہ میں بند کر دیا ہے۔ درحقیقت ہدایہ کا یہ جملہ سورۃ البقرہ، آیت نمبر 115 کی عملی تفسیر ہے، جس کی اہمیت کو سمجھنے والے مذکورہ اشکال کے خلجان میں کبھی مبتلا نہیں ہو سکتے۔

خلاصة الجواب بعد التحقيق:۔

تحویلِ قبلہ سے متعلقہ آیات نمبر 144 تا 150 کا تعلق مسجد الحرام شریف کی قبلہ کے طور پر عام حالات میں پابندی کرنے کے ساتھ ہے کہ حالتِ حضر میں ہو یا حالتِ سفر میں اور جس جگہ ہو جس سمت سے بھی نماز میں آنا ہو ہر صورت میں منہ مسجد الحرام کی طرف کرنا لازم ہے جس کے بغیر نماز نہیں ہوگی یہاں تک کہ اگر مسجد اقصیٰ میں اعتکاف کی حالت میں ہو یا کسی اور مقصد کے لیے وہیں گیا ہو اور مسجد اقصیٰ شریف کے اندر سے ہی نماز میں آنا ہو پھر بھی منہ مسجد الحرام کی طرف کرنا ہی لازم ہے۔ نیز یہودیوں یا نصرانیوں کی کسی عبادت گاہ میں کسی کام سے جانا ہو جائے اِس دوران نماز کا وقت ہو جائے تو پھر بھی نماز میں آنے پر منہ مسجد الحرام شریف کی طرف کرنا ہی فرض لازم ہے ورنہ نماز نہ ہوگی جبکہ آیت نمبر 115 کا تعلق تحویل قبلہ کے ساتھ نہیں بلکہ اُس سے مقصد الٰہی یہود ونصاریٰ کی سرزنش کرنے کے ساتھ مخصوص حالتِ خوف کا قبلہ بتانا ہے جس سے قرآن شریف کی ہمہ گیریت یعنی باریک سے باریک گوشہ ہائے حیات میں بھی اپنے ماننے والوں کے لیے رہنما ہونا ظاہر ہو رہا ہے۔ نیز بعض حالات میں بندوں کے حقوق کا اللہ تعالیٰ کے حقوق سے زیادہ اہم اور مقدم ہونے کے شرعی احکام بھی معلوم ہو رہے ہیں جیسے مذکورہ مثالوں سے واضح ہو رہا ہے کیوں کہ حالتِ خوف میں جابر وظالم سے، دشمن ومرض سے اور درندہ وموت سے جان بچانا خالص بندے کا حق ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی شان بالا

---

(۱) الهدايه مع فتح القدير، ج1، ص236۔

واعلیٰ اور مقدس وسبحان ہے جبکہ مسجد حرام شریف کی طرف نماز میں منہ کرنا خالصتاً اللہ تعالیٰ کا حق ہے خوف کے مذکورہ حالات کے ساتھ دوچار انسان جب اللہ کے حق پر عمل کرتا ہے تو اُس کی جان جاتی، دشمن حملہ کرتا ہے یا عضو کاٹا جاتا ہے اور اگر اپنے حق پر عمل کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا حق ضائع ہو جاتا ہے تقابل کے ایسے مشکل وقتوں میں اللہ تعالیٰ نے بندوں کی جان ومال، عزت وآبرو کو بچانے کے لیے انسانی حقوق کی بجا آوری کرنے کا اِس آیت کریمہ میں حکم دیا ہے اور اپنے حق کا متبادل بتایا ہے یہ سب کچھ آیت کریمہ ''اَیۡنَمَا تُوَلُّوۡا فَثَمَّ وَجۡهُ اللّٰهِ'' کی دلالۃ النص کا مفاد ہے، جس سے سبق لے کر فقہاء کرام نے بھی مذکورہ عبارت ''وَمَنۡ كَانَ خَائِفًا يُصَلِّيۡ اِلٰى اَىِّ جِهَةٍ قَدَرَ'' کی شکل میں دُنیا کی رہنمائی کی ہے اور اس کی شروح میں اُن تمام احادیث کو بھی ذکر کیا ہے جو در حقیقت آیت نمبر 115 سے دلالۃ النص کے طور پر معلوم ہونیوالے اِس حکم کی تفسیر کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ایسے میں سورۃ البقرہ، آیت نمبر 144 تا آیت کریمہ 150 کے ساتھ آیت نمبر 115 کے تعارض کا تصور سرسری نظر کی پیداوار ہونے کے سوا اور کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔

ہماری اِس تحقیق سے اُس قول کی حیثیت بھی معلوم ہوگئی جس میں آیت کریمہ ''وَلِلّٰهِ الۡمَشۡرِقُ وَ الۡمَغۡرِبُ فَاَيۡنَمَا تُوَلُّوۡا فَثَمَّ وَجۡهُ اللّٰهِ'' کو تحویل قبلہ سے متعلق سمجھا گیا ہے، جو مندرجہ ذیل وجوہ سے ناقابل عمل ہے۔

پہلی وجہ:۔ سیاق وسباق کے منافی ہے کیوں کہ اِس آیت کریمہ سے قبل اہل کتاب کے مذہبی تعصب اور دنیوی مفادات کو مذہبی جھگڑا کا رنگ دے کر ایک دوسرے کے ساتھ لڑنے کا ذکر ہے اور اس کے بعد بھی اُن ہی کی سرکشیوں کا ذکر ہے، جس میں تحویل قبلہ کا کوئی تصور ہی نہیں ہے۔

دوسری وجہ:۔ تحویل قبلہ پر اعتراض کرنے والے جملہ منکرین کو آیت نمبر 142 میں ''قُلۡ لِّلّٰهِ الۡمَشۡرِقُ وَالۡمَغۡرِبُ يَهۡدِىۡ مَنۡ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسۡتَقِيۡمٍ'' (البقرہ، 142) کہہ کر جواب دیا جا چکا ہے جو اُس مقام کے مناسب حال بھی ہے اُس کے بعد اِس کو بھی اُس پر منطبق

سمجھنا تکرار کو مستلزم ہے جو کسی صورت بھی مناسب نہیں ہے۔

تیسری وجہ:۔ یہ سوچ عبارۃ النص اور دلالۃ النص کے حوالہ سے دونوں مقامات پر غور کرنے سے غفلت کا نتیجہ ہے۔ (فَلِلّٰهِ الْحَمْدُ اَوَّلاً وَّ آخِرًا ظَاهِرًا وَّ بَاطِنًا)

☆☆☆☆☆

صرف ونحو، بلاغت کا عربی کے ساتھ مختص نہ ہونے کا فلسفہ

سوال یہ ہے کہ مدارج العرفان فی مناھج کنز الایمان میں قرآن شریف کے اُردو زبان میں کیے گئے بعض تراجم کو اس وجہ سے غیر معیاری قرار دیا گیا ہے کہ وہ آیت کریمہ کی صرفی، نحوی یا بلاغی حیثیت کے منافی ہیں۔ آیت کریمہ عربی زبان میں ہونے کی وجہ سے اُس کی صرفی اور نحوی حیثیات کو بیان کرنا تو درست ہے لیکن اُس کے غیر معیاری قرار دیئے جانے والے یہ تراجم اُردو زبان میں ہیں اور اُردو عجمی زبان ہے تو پھر عجمی زبان کو صرف ونحو اور بلاغت کے منافی کہنے کا کیا جواز ہے؟

السائل...... مولانا سیف الرحمٰن امام گول مسجد داتا دربار روڈ لاہور پنجاب

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اِس کا جواب یہ ہے کہ صرف ونحو اور علم بلاغت کو عربی زبان کے ساتھ مختص سمجھ کر دوسری زبانوں کے لیے شجرہ ممنوعہ قرار دینے کا جو تصور دماغ میں جمایا گیا ہے یہ غلط ہے نہ صرف یہ تین علوم بلکہ کلام وزبان کے ذریعہ اظہار مافی الضمیر سے متعلقہ جملہ علوم وفنون کے بنیادی مسائل کو پیش نظر رکھنا عجمی وعربی کی تفریق کے بغیر ہر زبان کے لیے ضروری ہے، ہر کلام کی درستی کے لیے شرط اور ہر جملہ کی فصاحت و بلاغت کے لیے ناگزیر ہے۔ مثال کے طور پر ماضی کی جگہ مضارع کا لفظ استعمال کرنے یا مضارع کی جگہ ماضی کا لفظ استعمال کرنے سے متکلم کے مافی الضمیر کی ادائیگی ہوسکتی نہ مخاطب کو اس بات کا علم ہو سکتا ہے جو متکلم کہنا چاہتا ہے۔ جیسے عربی زبان میں ''اَکَلَ زید '' کی جگہ ''یـاکُـل زید ''یا اِس کے برعکس جملہ کو غلط اور خلاف مقصد کہا جاتا ہے، ویسے ہی اُردو زبان میں زید نے کھایا کہنے کے موقع پر زید کھائے گا کہنے کو بھی خلافِ مقصد اور غلط کہا جاتا ہے۔ یہی حال ہر زبان کا ہے یہ اِس لیے ہے کہ دراصل کلام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک کلامِ نفسی،، دوسری کلامِ لفظی۔

کلامِ نفسی سے مراد متکلم کی وہ مراد ہے جو اُس کے ضمیر میں موجود ہے جو درجہ غیب میں ہے جب تک وہ الفاظ کے لباس میں اُسے ظاہر نہیں کرتا اُس وقت تک مخاطب کو اُس کا علم نہیں ہو سکتا۔

کلامِ لفظی سے مراد الفاظ کا وہ مجموعہ ہے جس کو اپنے مافی الضمیر کے اظہار کے لیے اُس نے استعمال کیا ہے۔

گویا کلام کی اِن دونوں قسموں کے مابین دال و مدلول کا ربط ہے کہ کلامِ لفظی دال ہے جبکہ کلامِ نفسی اِس کے مدلول ہے اِسی چیز کی تعبیر ظاہر و مظہر سے بھی کی جاسکتی ہے کہ کلامِ لفظی مظہر ہے یعنی اصل کلام کے ظاہر ہونے کی جگہ اور اُس کے لیے ظرف و لباس ہے جبکہ کلامِ نفسی اِس کے لباس میں ظاہر ہو رہا ہے۔

اِس کے ساتھ یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ عربی و عجمی کی تفریق کیے بغیر کسی بھی فاعل مختار کا اپنے ارادہ واختیار کے ساتھ کلام کرنا کلام نفسی کے بغیر ممکن نہیں ہے اور کلام کرنے کے حوالہ سے اِس اُصول فطرت میں عربی و عجمی کی قطعاً کوئی تفریق نہیں ہے بلکہ ہر ایک کا کلامِ لفظی اُس کے کلامِ نفسی کا تابع، اُس کا لباس، اُس کے قائم مقام اور اُس پر دلیل ہوتا ہے۔ عربی و عجمی کے مابین یکسانیت کا یہی حال لسان و کلام سے متعلقہ جملہ علوم و فنون کا بھی ہے کہ اُس کے بنیادی مسائل ہر زبان میں جاری و ساری ہوتے ہیں۔

مثال کے طور پر فعل ماضی کی چھ قسمیں یعنی ماضی مطلق سے لے کر ماضی احتمالی تک کے مُعنون و حقائق کی تمیز کو پیش نظر رکھنا جیسے عربی زبان میں ضروری ہے بلاتفریق اِسی طرح کسی بھی عجمی زبان کی بھی ضرورت ہے۔ یہ تصور 100% غلط ہے کہ علم تصریف میں استعمال ہونے والے صیغے، اقسامِ فعل اور فعل ماضی کی یہ تمام شکلیں عربی زبان کے ساتھ مختص ہیں (حَاشَا وَ كَلَّا) ایسا ہر گز نہیں ہے کلام کی درستی کے لیے اِن حقائق کو پیش نظر رکھنا اور ہر ایک کے موقع پر اُس کے مطابق الفاظ استعمال کرنا ہر زبان میں ناگزیر ہے ورنہ کلام سے مقصد پورا نہیں ہوگا۔

مثال کے طور پر کوئی شخص ماضی قریب، بعید وغیرہ سے قطع نظر مطلق گزشتہ زمانہ میں کھانے سے متعلق

اپنے عمل کا اظہار عربی زبان میں کرنا چاہتا ہے تو اُس کی درستی اور فصیح و بلیغ ہونے کا واحد طریقہ یہی ہے کہ لفظ ''اَکَلْتُ'' کہے گا تا کہ کلام لفظی اصل کلام کے یعنی کلام نفسی کے مطابق ہو سکے ورنہ اگر ماضی قریب میں ''قَدْ اَکَلْتُ'' کہنے کو اِسی طرح ماضی بعید میں ''کُنْتُ اَکَلْتُ'' کہنے کو یا ماضی استمراری میں ''کُنْتُ اٰکُلُ'' کہنے کو یا ماضی تمنائی میں ''لَیْتَمَا اَکَلْتُ'' کہنے کو یا ماضی احتمالی میں ''لَعَلَّمَا اَکَلْتُ'' کہنے کو غلط ہی کہا جائے گا کیوں کہ اِن تمام صورتوں میں کلام لفظی اصل کلام یعنی کلام نفسی کے خلاف ہے بلا کم و کاست یہی حال اُردو زبان کا بھی ہے کہ ''میں نے کھایا'' کہنے کے بجائے اگر ماضی قریب میں ''میں نے ابھی کھایا'' کہنے کو یا ماضی بعید میں ''میں نے کھایا تھا'' کہنے کو ماضی استمراری میں ''میں کھاتا رہا'' کہنے کو یا ماضی تمنائی میں ''کاش میں نے کھایا ہوتا یا ماضی احتمالی میں ''شاید میں نے کھایا ہو'' کہنے کو بھی اُسی طرح غلط کہا جاتا ہے، جیسے عربی زبان میں غلط ہے۔ یہی حال فعل مجہول کا بھی ہے کہ فعل معلوم ماضی ہو یا مستقبل اُس کی جگہ اگر فعل مجہول استعمال کیا جائے تو عربی و عجمی کی تفریق کے بغیر ہر زبان میں اُسے غلط کہا جاتا ہے۔ علم صرف کی طرح علم نحو اور علم بلاغت کا بھی یہی حال ہے کہ اِن کے بنیادی اُصولوں کو پیش نظر رکھنا عربی و عجمی کی تفریق کے بغیر ہر زبان کی صحت کے لیے ضروری ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص زید کی ضاربیت اور بکر کی مضروبیت کی خبر دینا چاہتا ہے تو اُسے ''ضَرَبَ زَیْدٌ بَکْرًا'' کہنا ضروری ہے ورنہ اِس کے برعکس کر کے ''ضَرَبَ بَکْرٌ زَیْدًا'' کہنا یا ''ضُرِبَ زَیْدٌ بَکْرًا'' کہنا یا اصل کلام نفسی پر کچھ اضافہ کر کے ''ضَرَبَ زَیْدٌ بَکْرًا'' فی السوق جیسے کلام کرنا یا کلام نفسی میں موجود ایک کو کم کر کے ''ضَرَبَ زَیْدٌ'' یا ''ضُرِبَ زَیْدٌ'' یا ''ضُرِبَ بَکْرٌ'' کہنا جیسے عربی زبان میں غلط ہے ویسے ہی اُردو زبان میں بھی غلط ہے کہ زید نے بکر کو مارا کہنے کے بجائے ''بکر نے زید کو مارا'' یا ''زید مارا گیا'' کیا جائے یا ''بکر مارا گیا'' کہا جائے۔ اُردو زبان میں اِن سب کے غلط ہونے کی وجہ بھی وہی ہے جو عربی زبان میں غلط ہونے کی تھی کیوں کہ کلام لفظی اِن سب میں اصل کلام یعنی کلام نفسی کے خلاف ہے جب اُس کے خلاف ہے تو پھر علم نحو اور علم بلاغت کا خلاف ہونا آپ ہی

لازم آتا ہے یہ اِس لیے کہ علم نحواور علم بلاغت کے بنیادی اُصول جتنے بھی ہیں وہ سب کے سب کلام لفظی کو کلام نفسی کے مطابق کرنے سے متعلق ہیں۔

اصل مغالطہ کی وجہ:۔ صرف، نحواور بلاغت جیسے علوم وفنون کو عربی زبان کے ساتھ مختص سمجھنے کا جو عام تاثر پایا جاتا ہے بالخصوص نیم خواندہ علماء تواِس تصور سے نکلنے کی سوچ بھی نہیں سکتے اِس کی اصل وجہ اِن فنون کی عربی زبان میں تدوین ہے اوران کی کتابوں میں عربی زبان کی صحت وسقم سے بحث کرنا ہے اوراِن کو عربی زبان میں صحت تکلم کے لیے ذرائع وآلات بتانا ہے۔

مغالطہ کا ازالہ:۔ اِس طرح ہے کہ اِن فنون کو عربی زبان میں مُدون کرنے اور اِن کے اُصولوں کو عربی زبان میں صحت تکلم کے لیے استعمال کرنے سے بنیادی مقصد قرآن وسنت کی فصاحت وبلاغت کو سمجھنا ہے خاص کر اہل عجم کے لیے کہ اِن فنون کو قرآن فہمی کے لیے بطور آلہ سمجھنے کے بعد قرآن وسنت کی فصاحت وبلاغت کو سمجھنا انہیں آسان ہوجاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن فہمی کے لیے موقوف علیہ کے درجہ میں ضروری اِن تمام فنون کو اسلامی تاریخ کے اُن اَدوار میں مرتب کرکے ترقی دی گئی ہے کہ جب اسلامی سرحدات کی جغرافیائی حدود میں نمایاں تیزی آرہی تھی، مختلف رنگ ونسل اور مختلف عجمی زبان والی قومیں دائرہ اسلام میں داخل ہورہی تھی جن کو مسلمان ہونے کے ناطے سے قرآن شریف کے مضامین واحکام کو اپنی زبانوں میں سمجھنے کی ضرورت تھی جس میں قرآنی آیات کا ترجمہ اپنی زبانوں میں سمجھنا اُن کے لیے سب سے اہم تھا جس کو محسوس کرتے ہوئے بُلغاء اسلام نے لِسان قرآنی کے مطابق اِن فنون کو مستقل علوم کی حیثیت سے تدوین کرکے نہ صرف عجمی مسلمانوں پر بلکہ اُن تمام قوموں پراحسان کیا جواسلام کی طرف مائل ہیں، جوقرآنی آیات کے مضامین ومقاصد کو اپنی زبان میں سمجھنا چاہتے ہیں یادوسرے مذاہب کے ساتھ قرآن شریف کا تقابلی جائزہ لینے کی خواہش کرتے ہیں۔ اِس کے ساتھ ایک ضمنی فائدہ یہ بھی ہے کہ اہل عجم اِن فنون کو بطور آلہ پڑھنے کے بعد لسان قرآنی میں غلطی کرنے سے بچنے کے ساتھ صحت تکلم پر بھی قادر ہوسکتے ہیں گویااِن فنون کو عربی زبان میں تدوین کرنے

سے اصل مقصد عجمیوں کو قرآن شریف کا ترجمہ سمجھانا تھا، آیاتِ قرآنی کی تشریح وتفسیر سے متعارف کرانا تھا اور قرآن شریف کے مقاصدِ نزول کی تفہیم سے اُنہیں مستفیض کرانا تھا اور ظاہر ہے کہ آیات قرآنی کا دوسری زبانوں میں معیاری ترجمہ وتفسیر پیش کرنا اہل عجم کے لیے اُس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتا جب تک آیات قرآنی کی فہم انہیں لسانِ قرآنی کے مطابق حاصل نہ ہو جو اِن علوم وفنون کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے کیوں کہ قرآن فہمی کے حوالہ سے اہل عجم کے لیے اِن فنون کی حیثیت آلہ کی ہے اور ظاہر ہے کہ کسی بھی آلہ کی مدد سے انجام پانے والے کام کی تکمیل اُس کے بغیر نہیں ہوسکتی تو پھر اہل عجم کے لیے قرآن شریف کا معیاری ترجمہ وتفسیر وجود میں لانا اِن ناگزیر علوم آلیہ کے بغیر کیسے ممکن ہو۔ یہ ہے صرف، نحو اور بلاغت جیسے علوم وفنون کو عربی زبان میں مرتب کرنے اور ان کے اُصولوں کو عربی زبان پر منطبق کرنے کا اصل فلسفہ جس سے بے اعتنائی برتنے کی بناء پر نیم خواندہ حضرات نے اِن کو محض عربی زبان کے ساتھ مختص ہونے کا تاثر قائم کیا ہے جو کسی طرح بھی قابلِ التفات نہیں ہے۔

اِس کے ازالہ کے لیے اِس حد تک کافی ہے جو ہم نے بیان کیا تاہم متلاشیان حقیقت کے افادہ کے لیے اِس ﴿موضوع کی مزید تحقیق﴾ یہ ہے کہ صرف، نحو اور بلاغت وبیان جیسے قرآن فہمی کے لیے جتنے بھی ناگزیر علوم وفنون ہیں اِن سب کی دو حیثیتیں ہیں۔

پہلی حیثیت:۔ اِن کے بعض مباحث مافیہ التدوین کے خواص ہیں یعنی عربی زبان کے ساتھ خاص ہیں عجمی میں نہیں پائے جاتی۔ جیسے ثلاثی مجرد، ثلاثی مزید فیہ، رباعی مجرد اور رباعی مزید فیہ جیسے کچھ صرفی مسائل، کل فاعل مرفوع، کل مفعول منصوب، کل مضاف الیہ مجرور، اور معرب ومبنی جیسے کچھ نحوی مسائل، تقدیم ماحقہ التاخیر کا مفید حصر ہونے جیسے کچھ بلاغی مسائل کہ اِن کے الفاظ بھی اور حقیقتیں بھی عربی کے ساتھ خاص ہیں۔

دوسری حیثیت:۔ اِن خصوصیات کے ماسوا جو فطری اُصول وضوابط ہیں اُن کے الفاظ چاہے دوسری زبانوں میں مستعمل ہو یا نہ ہو بہر تقدیر اُن کی حقیقتیں عربی وعجمی کی تفریق کے بغیر سب میں

پائی جاتی ہیں اور اُن کو پیش نظر رکھنا صحت تکلم کے لیے ضروری شرط ہے، ورنہ کلام کا افادہ ممکن نہیں رہے گا۔

مثال کے طور پر فعل معلوم، مجہول، اسم مذکر، اسم مونث، اسم مفرد، جمع، اسم معرفہ، اسم نکرہ، اسم موصول، اسم موصوف، وصل، فصل، اطلاق، تقیید، ایجاز، اطناب، مساوات، استعارہ، تشبیہ، وغیرہ جتنے بھی ہیں یہ سب کے سب وہ حقائق ہیں کہ جن کی تمیز کے لیے بغیر کوئی بھی کلام درست نہیں ہوسکتا چاہے عربی ہو یا عجمی اِسی بنیاد پر علم بلاغت کو بھی عربی زبان کے ساتھ مخصوص کیے بغیر ہر زبان کو شامل رکھا گیا ہے۔ تلخیص المفتاح میں ہے؛

"وَاَنَّ مَرْجَعَهَا اِلَى الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْخَطَاءِ فِي تَاْدِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ" (۱)

جسکا مفہوم یہ ہے کہ علم بلاغت کا انجام معنی مرادی کو ادا کرنے میں غلطی سے بچنے کیطرف ہے۔

اور بلاغت فی الکلام کی بنیاد ہی اِس بات پر ہے کہ وہ مقتضی الحال کے مطابق ہوجائے چاہے عربی ہو یا عجمی۔ تلخیص المفتاح میں ہے؛

"وَالْبَلَاغَةُ فِي الْكَلَامِ مُطَابَقَتُهُ لِمُقْتَضَى الْحَالِ مَعَ فَصَاحَتِهِ"

اِس کی تشریح کرتے ہوئے کتاب المطول میں لکھا ہے؛

"اَلْمُرَادُ بِالْحَالِ الْاَمْرُ الدَّاعِي اِلَى التَّكَلُّمِ عَلَى وَجْهٍ مَخْصُوْصٍ" (۲)

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ جس مقتضی الحال کی مطابقت بلاغت فی الکلام کے لیے ضروری ہے اُس سے مراد ہر وہ چیز ہے جو متکلم کو مخصوص انداز سے کلام کرنے کے لیے باعث ہو۔

مفتاح العلوم میں بھی علم معانی کی تعریف کو عام سمجھتے ہوئے اُسے عربی و عجمی دونوں کو شامل رکھا ہے اُس کے الفاظ یہ ہیں؛

---

(۱) تلخیص المفتاح، ص6۔

(۲) کتاب المطول، ص25 مع حاشیہ المیر السید السند۔

''اِعْلَمْ اَنَّ عِلْمَ الْمَعَانِی هُوَتتبعُ خَوَاصِ تَراكِيبِ الْكَلَامِ فِی الْاَفَادَةِ وَمَا يَتَّصِلُ بِهَامِنَ الْاِسْتِحْسَانِ وَغَيْرِهِ لِيَحْتَرِزَ بِالْوُقُوفِ عَلَيْهَاعَنِ الْخَطَاءِ فِی تَطْبِيقِ الْكَلَامِ لِمَا يَقْتَضِى الْحَالُ ذِكْرَهُ''

اسی طرح علم بیان کی تعریف کو بھی عربی و عجمی دونوں کو شامل کر کے لکھا ہے؛

''وَاَمَّاعِلْمُ الْبَيَانِ فَهُوَمَعْرِفَةُ اِيْرَادِالْمَعْنَى الْوَاحِدفِى طُرُقٍ مُخْتَلِفَةٍبِالزِّيَادَةِ وَ وضوحِ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ وَبِالنُّقْصَانِ لِيَحْتَرِزَ بِالوقوفِ عَلَى ذٰلِكَ عَنِ الْخَطَاءِ فِى مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ لِتَمَامِ الْمُرَادِ مِنْهُ''(۱)

الغرض اِن علوم وفنون کے اکثر آئمہ نے اِن کو نہ صرف عربی بلکہ ہر زبان میں جاری ہونے کا واضح اشارات دیئے ہیں اور جنہوں نے اِن کی تعریف میں کلام کو یا لفظ کو عربی کے ساتھ مقید کیا ہے اُن کی تشریح کرنے والے حضرات نے اُن کی مراد واضح کی ہیں کہ یہ تقیید اس لیے نہیں ہے کہ یہ فن عربی زبان کے ساتھ خاص ہے ایسا ہرگز نہیں بلکہ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اِن فنون کو تدوین کرنے سے اصل مقصد قرآن اور اُس کی فصاحت وبلاغت واعجاز کو سمجھنے کے بعد عجمی زبانوں میں اِس کا معیاری ترجمہ و تفسیر پیش کرنے کی راہ ہموار کرنا تھا۔ گویا قرآن شریف کا عربی زبان میں ہونا اِس تقیید کی اصل وجہ تھا۔ کتاب المطول میں لکھا ہے؛

''وَتَخْصِيصُ اللفظ بِالْعَرِبى مُجَرَّدُ اِصْطِلَاحٍ لِاَنَّ هٰذِهِ الصناعة اِنَّمَا وُضِعَتْ لِمَعْرِفَةِ اَحْوَالِ اللفظ العَرِبى لَاغير''(۲)

اِس کی تشریح کرتے ہوئے حاشیہ عبدالحکیم السیالکوٹی میں لکھا ہے؛

''قوله مجرد اصطلاح اى ليس لِلْاِحْتِرَازِ عَنِ الْعَجَمِى اِذْيُعَرفُ بِهَا اَحْوَالُهُ

---

(۱) مفتاح العلوم، ص 70، مطبوعه بيروت۔

(۲) كتاب المطول على التلخيص، ص 35، مع حاشيه السيد ميرالسند۔

اِیۡضاً مِثۡلَ اَنۡ یُقَالَ فِی جَوَابِ الۡمُنۡکِرِ لِقِیَامِ زَیۡدٍ "زَید هر آینه استاده است" بَلۡ لِمُجَرَّدِ اِصۡطِلَاحِھِمۡ عَلٰی تَدۡوِیۡنِ الۡعِلۡمِ لِذٰلِکَ لِمَااَنَّ الۡمَقۡصُوۡدَ الۡاَصۡلِی مَعۡرِفَةُ اِعۡجَازِ الۡقُرۡآن "(۱)

خلاصۃ التحقیق بعد التفصیل:۔ جب کوئی کلام فصاحت و بلاغت کے اُصولوں کو پیشِ نظر رکھے بغیر درست نہیں ہوسکتا نہ عربی نہ عجمی تو پھر اس کے بغیر قرآن شریف کے ترجمہ جیسے اہم ترین عمل کے معیاری ہونے کا کوئی تصور ہی نہیں رہتا ورنہ ایسا ہی ہوگا جیسے لوگوں نے ترجمۃ القرآن کے نام سے اندھیرے میں تیر چلائے ہیں۔ جن کی مشتے نمونہ ازخروارے چند مثالیں؛

پہلی مثال:۔ "بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ" کا ترجمہ کیا گیا ہے "شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں" قرآن فہمی کے لیے اِن علوم آلیہ سے شناسائی رکھنے والے حضرات جانتے ہیں کہ بسم اللہ شریف میں اِسم جلالت موصوف اور "الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ" اُس کی یکے بعد دیگرے صفات ہیں اور اسم موصوف اپنی صفت یا صفات کے ساتھ ملکر علم نحو اور علم بلاغت کی زبان میں ہمیشہ مفرد ہی کہلاتا ہے جملہ ہرگز نہیں ہے بالفاظ دیگر صفت و موصوف کا مجموعہ مرکب توصیفی کہلاتا ہے جو جملہ کے مقابلہ میں مفرد ہوتا ہے جملہ ہرگز نہیں لیکن قرآن فہمی کے لیے اِن ناگزیر علوم وفنون کو پس پشت ڈال کر ترجمہ کے نام سے بے ہدف تیر چلانے والوں نے اس کے ترجمہ میں "جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں" کہہ کر اس کو جملہ بنادیا جس کو "بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ" شریف کا معیاری ترجمہ کہنے کے لیے نحوی تیار ہے نہ بلاغی، سیبویہ اِسے گوارا کرتا ہے نہ شیخ عبدالقادر جرجانی عبدالرحمٰن جامی اسے سننا پسند کرتا ہے نہ تفتازانی نہ صرف اِس ایک اندھیر نگری پر اکتفا بلکہ مقتضاء مقام جو اللہ تعالیٰ کی عظمت یکتائی و توحید کا ہے اِس کو بھی نظرانداز کرکے تعظیم شانِ الٰہی کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کرکے اُس کے لیے جمع کا لفظ "ہیں" استعمال کیا گیا ہے جو نہ صرف لغت، علم نحو اور علم بلاغت کے

(۱) حاشیه السیالکوٹی علی المطول، ص72، مطبوعه منشورات الرضی قم ایران۔

منافی ہے بلکہ اپنی تعظیم کے لیے اللہ تعالیٰ کی بندوں کو دی ہوئی تعلیم کے بھی منافی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی شانِ یکتائی کے مطابق ہمیشہ مفرد الفاظ میں اپنی ذات اقدس کو یاد کرنے کی تعلیم دی ہے۔

دوسری مثال:۔ ''بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ'' کے ترجمہ میں علم نحو و بلاغت کی جو دھجیاں اُڑائی گئی تھی اُس کے بعد آیت نمبر 2 ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ'' کے ترجمہ میں بھی ''سب تعریفیں اللہ کو لائق ہیں جو مربی ہیں ہر ہر عالم کے'' کہکر وہی ٹیڑھی کھیل کھیلی گئی ہے۔ یہ اِس لیے ''بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ'' کی طرح اِس آیت کریمہ کے بھی حقیقت میں دو حصے ہیں جن میں سے؛

اوّل حصہ:۔ ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ'' بجائے خود جملہ ہے جسکا ترجمہ بھی جملہ میں کر کے اچھا کیا گیا ہے۔

دوم حصہ:۔ لفظ ''رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ'' ہے جو جملہ نہیں بلکہ مفرد ہے۔

کیوں کہ لفظ ''رب'' چاہے مصدر ہو یا صفت مشبّہ یا اسم فاعل بہر تقدیر مضاف ہوا ہے لفظ ''العٰلمِیْنَ'' کی طرف اور علم نحو سے شناسائی رکھنے والے حضرات جانتے ہیں کہ اِن تینوں میں سے کوئی ایک بھی اپنے فاعل اور مفعول بہ سے ملنے کے بعد جملہ نہیں ہوتا بلکہ مفرد ہی رہتا ہے، اِسم فاعل اپنے فاعل وغیرہ سے ملنے کے بعد جملہ نہیں بلکہ شبہ جملہ اسمیہ ہوتا ہے جبکہ مصدر اپنے فاعل وغیرہ سے ملنے کے بعد شبہ جملہ بھی نہیں ہوتا لیکن صد افسوس کہ قرآن شریف کے ترجمہ کے لیے علم نحو و بلاغت جیسے ناگزیر علوم کو پیش نظر نہ رکھنے کی وجہ سے اِس مفرد کا ترجمہ ''جو مربی ہیں ہر ہر عالَم کے'' جیسے جملہ میں کرنے کی ٹھوس غلطی کی گئی ہے جو نا قابلِ معافی ہے۔ قرآن شریف کے معیاری ترجمہ کے لیے شرط کے درجہ میں ان موقوف علیہ علوم وفنون سے بے اعتنائی برتنے والے حضرات نے اتنا بھی نہیں سوچا کہ آیت کریمہ ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ'' میں اسم جلالت موصوف اور ''رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ'' اُس کی صفت ہے اور صفت و موصوف کا مجموعہ مرکب توصیفی، اور مرد ہوتا ہے جو جملہ نہیں بلکہ جملہ کے مقابل ہوتا ہے۔

تیسری مثال:۔ آیت کریمہ ''الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ'' جو نحوی ترکیب کے اعتبار سے اسم جلالت کے لیے بالترتیب دوسرے اور تیسرے اوصاف ہیں جسکا مجموع مرکب جملہ ہرگز نہیں بلکہ مرکب توصیفی اور

مفرد ہے لیکن مترجم نے ''جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں'' کہہ کر الٹی منطق چلائی۔ غیر جملہ کا ترجمہ جملہ میں کیا اور مرکب غیر تام کو مرکب تام و جملہ ظاہر کر کے علم نحو سے لے کر علم بلاغت تک سب کی خلاف ورزی کی ہے۔ ایسے میں اِس قسم تراجم کی حیثیت ناپختہ طلباء کا مشق کرنے یا اٹکل پچوں چلانے کے مانعۃ الخلو سے خالی نہیں ہے چہ جائیکہ قرآن شریف کا معیاری ترجمہ کہلا سکے۔

چوتھی مثال:۔ آیت کریمہ ''مٰلِكِ يَوْمِ الدِّينِ'' جو نحوی ترکیب کے اعتبار سے ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ'' میں مذکور اسم جلالت کی چوتھی صفت ہے، جس کے مطابق صفت وموصوف کا یہ مجموعہ بھی مرکب توصیفی اور مفرد ہے جسکا ترجمہ ''جو مالک ہیں روز جزا کے'' کہہ کر جملہ میں کیا گیا ہے جو اندھیرے میں تیر چلانے سے مختلف نہیں ہے۔ غیر معیاری تراجم کی اِن مثالوں کو دیکھ کر کوئی یہ نہ سمجھے کہ صرف اِسی ایک طبقہ کے یہ تراجم غلط ہیں اِن کے سوا بہت سے اور بھی ہیں وہ شاید درست ہوں یہ تصور اِس لیے غلط ہے کہ معیاری ترجمہ کے لیے ضروری شرائط اور فنون مذکورہ کی رعایت کیے بغیر نہ صرف یہ بلکہ جتنے بھی ہیں اُن سب کا یہی حال ہے البتہ اتنا ضرور ہے کہ اِس طبقہ کے جتنے بھی ہیں یہ مذکورہ دو وجوہ سے غلط ہیں جبکہ جملہ کے مقابلہ میں مفرد متن کا ترجمہ بصیغہ ''ہیں'' کے بجائے ''ہے'' میں کیے گئے سب کے سب اِس غلطی میں اِس کے ساتھ شریک ہوتے ہوئے دوسرے اعتراض سے محفوظ ہیں، جس میں اللہ تعالیٰ کی شان عظمت کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کر کے جمع کا لفظ ''ہیں'' استعمال کیا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ چاروں آیات مقدسہ کے اِن تمام تراجم کا کنز الایمان کے ترجمہ ''**اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان رحمت والا O سب خوبیاں اللہ کو جو مالک سارے جہاں والوں کا O بہت مہربان رحمت والا O روز جزا کا مالک**'' کے ساتھ مقابلہ کر کے دیکھا جائے تو حضرت شاہ عبدالقادر کے موضح القرآن کے سوا کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو مرکب غیر تام کا ترجمہ جملہ میں کرنے کے مذکورہ اعتراض سے پاک ومحفوظ ہو۔ اِس پر مستزاد قابلِ افسوس یہ کہ مولانا محمود الحسن نے مقدمہ موضح القرآن میں جس بات کا التزام ظاہر کیا تھا اُس کو بھی عملی طور پر نہ نبھا سکے۔

اِس کی تفصیل یہ ہے کہ جب مولانا محمود الحسن صاحب کو اُن کے دوستوں نے اُردو زبان میں قرآن شریف کا ترجمہ لکھنے کے لیے کہا تو اُنہوں نے موضح القرآن کو معیاری ترجمہ کہتے ہوئے کہا کہ اِس کی موجودگی میں اُردو زبان میں دوسرا ترجمہ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے اور اِس طرح کا معیاری ترجمہ لکھنا ہمارے جیسوں کے لیے ممکن بھی نہیں ہے پھر جب دوستوں نے بار بار اصرار کیا، تب مولانا تین باتوں کے التزام کے ساتھ ترجمہ لکھنے بیٹھ گئے۔

پہلی بات:۔ موضح القرآن کے جو الفاظ آج کل مستعمل اور قابلِ فہم بھی ہیں اُن کو اُسی طرح بیان کروں گا۔

دوم:۔ موضح القرآن میں استعمال کیے گئے جو الفاظ آج کل متروک ہو چکے ہیں اُن کی جگہ جدید الفاظ استعمال کروں گا۔

سوم:۔ موضح القرآن کے نا قابلِ فہم مختصر الفاظ کی جگہ قدرے تفصیل کے ساتھ قابلِ فہم الفاظ استعمال کروں گا۔

اِن تین باتوں کا التزام کرنے کے ساتھ مولانا نے اپنے کیے ہوئے ترجمہ موضح الفرقان کو کمبل کے ساتھ اور حضرت شاہ عبدالقادر کے موضح القرآن کو دوشالہ کے ساتھ تشبیہ دے کر اپنے اِس سارے عمل کو دوشالہ کی جگہ کمبل سے رفو کرنے کے مترادف قرار دیا ہے۔ انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو مولانا محمود الحسن صاحب نے اپنے اِس مقدمہ میں حضرت شاہ عبدالقادر کے موضح القرآن کی جس پہلو سے بھی تحسین کی ہے وہ بالیقین درست اور بلا مبالغہ حقیقت کا اظہار ہے کیوں کہ اُس وقت یعنی آج سے دو سو سال قبل اُردو زبان میں موضح القرآن سے زیادہ مفید اور زیادہ معیاری ترجمہ کوئی اور نہیں تھا لیکن التزام کی ہوئی مذکورہ تین باتوں میں سے آخر الذکر کو مفید مقصد بنانے کے بجائے باز کے ساتھ بوڑھیا کے ہاتھوں ہونے والے عمل کا کردار ادا کیا ہے۔ جس کی زندہ مثال قرآن شریف کے آغاز یعنی "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" کے موضح القرآن کے درست ترجمہ کو بگاڑنا ہے جس میں مفرد کا ترجمہ جملہ

میں کر کے بے محل رفو کاری کر دی جن کا موازنہ اس طرح ہے کہ شاہ عبدالقادر کا ترجمہ مولانا کی رفو کاری کرنے سے قبل ''شروع اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا'' شاہ عبدالقادر کا ترجمہ مولانا کی رفو کاری کرنے کے بعد ''شروع اللہ کے نام سے جو بے حد مہربان نہایت رحم والا ہے''۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم شریف کے شاہ عبدالقادر والے درست ترجمہ کو لفظ ''ہے'' لگا کر بگاڑنے کے بعد مولانا کو ہوش آیا ہوگا کہ میں نے بے محل رفو کاری کی ہے کہ مفرد کا ترجمہ جملہ میں کیا اور متن کے غیر جملہ کو ترجمہ میں جملہ ظاہر کر دیا ہوش آنے کا ہی نتیجہ ہے کہ اس کے بعد والے تینوں مفردات کے شاہ عبدالقادر والے درست تراجم کو اس حوالہ سے نہیں چھیڑا جو اچھا عمل ہے حالاں کہ یہ چاروں ایک جیسے ہی مفرد ہیں کہ اول میں اسم جلالت اپنی دونوں صفات ''الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ'' کے ساتھ مل کر ترکیب توصیفی اور مفرد ہے۔

دوسرے میں آیت کریمہ ''اَلْحَمْدُلِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ'' میں اسم جلالت اپنی صفت ''رب العلمین'' کے ساتھ مل کر صفت وموصوف کا مجموع مرکب ترکیب توصیفی اور مفرد ہے۔

اس کے بعد آیت کریمہ ''الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ'' میں بھی اسم جلالت اپنی دونوں صفات کے ساتھ ملکر مجموع مرکب ترکیب توصیفی اور مفرد ہے اسی طرح آیت کریمہ ''مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ'' میں بھی اسم جلالت اپنی صفت ''مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ'' سے مل کر ترکیب توصیفی اور مفرد ہے جب ان چاروں کی ترکیبی نوعیت ایک ہے، سب کے سب مفرد ہیں، جملہ نہیں ہیں تو پھر ''بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ'' کے آخری حصہ والے مفرد کے شاہ عبدالقادر والے درست ترجمہ میں لفظ ''ہے'' کی بے محل رفو کاری کرنے کے بعد باقی تینوں کو بحال رکھنے، لفظ ''ہے'' کی رفو کاری کرنے سے ہاتھ کو روکنے اور پہلے سے تفریق کرنے کا اِس کے سوا اور کیا فلسفہ ہو سکتا ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم شریف کے صحیح ترجمہ کو بگاڑنے کے بعد پیدا ہونے والے احساس نے مزید بگاڑ سے روک دیا ہوگا۔ (وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْحَالِ)

جب مولانا محمود الحسن صاحب جیسے شہرہ آفاق شخص سے موقوف علیہ علوم کی رعایت کے بغیر اتنی بڑی غلطی

ہوسکتی ہے تو پھر کوئی اور کیا بچ سکتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ حضرت شاہ عبدالقادر کے موضح القرآن کے بعد اُردو میں لکھے گئے تراجم کی طویل فہرست میں کنزالایمان کے سوا باقی کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے۔جس کو معیاری ترجمہ کہا جاسکے، جو کسی موقوف علیہ فن کے خلاف نہ ہو یا اسلام کے کسی مسلمہ عقیدہ کے ساتھ متصادم نہ ہو جس کی سب سے بڑی وجہ یہی ہے کہ مترجمین نے صرف، نحو اور بلاغت جیسے موقوف علیہ علوم وفنون کو عربی زبان کے ساتھ مختص سمجھ کر اپنے تراجم کو اُس کی پابندی سے آزاد کر دیا، اُس حوالہ سے متن کے ساتھ مطابقت کی ضروری شرط کو پس پشت ڈال دیا اور ترجمۃ القرآن جیسے کثیر الجہات اور مقتضی احتیاط عمل کو آسان سمجھ کر ایسی ٹھوکریں کھائیں ہیں کہ الامان والحفیظ۔

کاش یہ حضرات اِس ضروری شرط کی پابندی کے حوالہ سے موضح القرآن کی تقلید کرتے یا کم از کم اُس کی مخالفت نہ کرتے پھر بھی اتنی بڑی غلطیاں نہ کرتے۔اِس حوالہ سے افسوس بالائے افسوس یہ کہ اِن مترجمین میں کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو موضح القرآن کی فضیلتِ اولیت، اہمیت اور صحت کو تسلیم نہ کرتا ہو اِس کے باوجود اُس کی کھلی مخالفت کرنے یا اُس کی اصلاح کی غرض سے دوشالہ میں کمل و ٹاٹ کی رفو کاری کرنے کی اِس سے بڑی نامعقول وجہ اور کوئی نہیں ہے کہ اِنہوں نے معیاری ترجمہ کے لیے اِس ضروری شرط کی پابندی سے خود کو آزاد سمجھا، آیات قرآنی کے مطابق ترجمہ کے بجائے قرآنی آیات کو اپنی مَن پسند کے تابع کرنے کی کوشش کی جو قابل معافی نہیں ہے۔ایسے میں اِن تراجم کے معیاری ہونے کا کوئی تصور ہی نہیں رہتا لیکن ناواقف حال دنیا یا نیم خواندہ حضرات کی روش ہی جدا ہے۔جن کے سامنے ترجمۃ القرآن کے نام سے شجر کو حجر کہا جائے تب بھی چلتا ہے کیوں کہ وزن دونوں کا ایک ہے اور ترکیبی ہیئت میں بھی کوئی فرق نہیں ہے جبکہ واقفِ حال اور قرآن شریف کے معیاری ترجمہ کی شرائط اور اُس کے فطری تقاضوں سے آگاہ حضرات اِن اُوٹ پٹانگ ترجموں پر افسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتے ہیں۔(فَاِلَی اللّٰہِ الْمُشْتَکٰی)

☆☆☆☆☆

ترجمۃ القرآن کی شرائط کا قرآن وسنت سے ثبوت

سوال یہ ہے کہ ''مدارج العرفان فی مناھج کنزالایمان'' کے نام سے قرآن شریف کے تراجم کا جو تقابلی جائزہ لیا گیا ہے اِس میں قرآن شریف کے معیاری ترجمہ کے لیے جو گیارہ شرائط بتائی گئی ہیں۔کیا اُن کی اصل کتاب وسنت سے ثابت ہے یا مفسرین کرام کے کلام میں اُن کی کوئی مثال موجود ہے؟ بجائے خود اِن میں سے ہرایک کا معیاری ترجمہ کے لیے شرط ہونے پر ہر شخص کو تسلی ہو جاتی ہے۔اِس قدر کثیر تعداد میں شرائط کی مثال قرآن شریف سے متعلق کسی کتاب اور کسی تفسیر میں دیکھنے کو نہیں ملتی۔ہم سمجھتے ہیں کہ دل کو بھانے والی یہ شرائط بجائے خود حقیقت ہیں کہ اِن کے بغیر قرآن شریف کا معیاری ترجمہ ممکن نہیں ہے تاہم قرآن وسنت اور سلف صالحین میں اِس کا حوالہ مل جائے تو سونے پہ سہاگہ ہوگا۔......والسلام

السائل...... قاضی محمد مظفر اقبال رضوی، خطیب اونچی مسجد اندرون بھاٹی گیٹ لاہور

اِس کا جواب یہ ہے کہ قرآن شریف کا معیاری ترجمہ کسی بھی عجمی زبان میں کرنے کے لیے یہ تمام کی تمام شرائط قرآن وسنت میں بھی اور مفسرین کرام کے ذخیرہ تفسیر میں بھی موجود ہیں اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف کے احکام ومعارف تک پہنچنے کے لیے اُس میں غور وفکر کرنے کا فرمایا؛

''کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَیْکَ مُبٰرَکٌ لِّیَدَّبَّرُوْۤا اٰیٰتِهٖ وَلِیَتَذَکَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ'' (۱)

یعنی یہ ایک کتاب ہے کہ ہم نے تمہاری طرف اُتاری برکت والی تا کہ اِس کی آیتوں کو سوچیں اور عقلمند نصیحت مانیں۔

(۱) ص،29۔

اِس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف کی دوصفات بیان فرمائی جو بالترتیب ''اَنْزَلْنٰہُ اِلَیْکَ'' اور ''مُبٰرَکٌ'' ہیں اِس کے بعد دوچیزوں کو مقصد نزول کے طور پر بیان فرمایا جن میں سے اول آیات قرآنی میں تدبر کرنا ہے جبکہ دوسری چیز عقلمندوں کا اِس سے نصیحت حاصل کرنا ہے۔ اِن پر عمل کرنا تب ممکن ہوسکتا ہے جب آیات قرآنی میں تدبر کرنے والوں کو اُن کی حُسن ترتیب سے لے کر علوم آلیہ تک کی سمجھ ہو، سیاق وسباق سے لے کر الفاظ کی لغوی صفات تک کی تمیز ہو، تفسیر قرآنی سے لے کر علم بلاغت کی لطافتوں تک کا ادراک ہو ورنہ جس شخص کو آیات قرآنی کی حسن ترتیب کا شعور نہ ہو یا علم صرف، علم اشتقاق، علم نحو اور علم بلاغت جیسے علوم آلیہ کا ادراک ہی نہ ہو یا متن کے سیاق و سباق، مافیہ الکلام اور الفاظ کی صفتی نوعیت کا علم نہ ہو تو ایسے شخص سے تدبر فی الآیات ممکن ہی نہیں ہے۔

گویا ہمارے بیان وترتیب کے مطابق معیاری ترجمہ کے لیے پہلی چھ شرائط اس آیت کریمہ سے اقتضاء النص کے طور پر ثابت ہورہی ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کے اِس فرمان ''لِیَدَّبَّرُوْٓا اٰیٰتِہٖ وَ لِیَتَذَکَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ'' کے حاصل مفہوم کا تصور اِن چھ چیزوں کے تصور پر موقوف ہے اور اس پر عمل کا ممکن ہونا اِن سب کی سمجھ پر موقوف ہے۔ انجام کار یہ کہ اِن چھ شرائط کے بغیر آیات قرآنی میں تدبر ممکن ہے نہ تذکر، ترجمہ ہوسکتا ہے نہ تفسیر اور تاویل ممکن ہے نہ تفہیم۔

جہاں تک ساتویں اور آٹھویں شرائط کا مسئلہ ہے تو یہ دونوں اِس لیے ضروری ہے کہ کسی بھی فصیح وبلیغ کتاب کے معیاری ترجمہ کے لیے دُنیائے لسانیات میں ضروری سمجھا جاتا ہے کہ ترجمہ متن کے الفاظ کے مطابق ہو جس میں کمی بیشی نہ ہو، اِسی طرح ضروری سمجھا جاتا ہے کہ فصیح وبلیغ کلام میں ہو ورنہ فصاحت وبلاغت کے منافی کلام اُس کا معیاری ترجمہ کہلانے کے قابل نہیں ہوتا جب کسی بھی فصیح وبلیغ کلام کے معیاری ترجمہ کے لیے یہ دونوں باتیں شرط ہیں تو پھر قرآن شریف کے معیاری ترجمہ کے لیے بدرجہ اولیٰ شرط ہوں گی۔

جہاں تک نویں اور دسویں شرائط کا قرآن شریف کے معیاری ترجمہ کے لیے ضروری ہونے کا مسئلہ ہے

یہ بھی قرآن وسنت سے ثابت ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''لَایَمَسُّہٗ اِلَّاالْمُطَھَّرُوْنَ''(۱)

یعنی خالص نیت کے ساتھ ہر قسم ذہنی ترجیح سے پاک انسانوں کو ہی اِس کے معارف حاصل ہو سکتے ہیں۔

اور گیارہویں شرط کا قرآن شریف کے معیاری ترجمہ کے لیے ضروری ہونا۔ بخاری شریف کی اُس حدیث سے ثابت ہے۔ جس میں اللہ کے رسول سید عالم ﷺ نے فرمایا؛

''اَلْمَعْصُوْمُ مَنْ عَصَمَ اللّٰہُ''(۲)

یعنی بے اعتدالیوں سے بچنا اُسی کے لیے ممکن ہوسکتا ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے توفیق شامل حال ہو۔

اِن حوالہ جات کے علاوہ ہمارے بیان کے مطابق شرائط نمبر 7،8،9،10 کے علاوہ باقی سات اُس حدیث شریف سے بھی ثابت ہورہی ہیں جس میں اللہ کے رسول سید عالم ﷺ نے فرمایا؛

''مَنْ قَالَ فِی الْقُرْاٰنِ بِغَیْرِ عِلْمٍ فَلْیَتَبَوَّ مَقْعَدَہٗ مِنَ النَّارِ''(۳)

اہل علم جانتے ہیں کہ جس علم کے بغیر آیات قرآنی میں لب کشائی کرنے کو اِس حدیث میں نار جہنم کا سبب قرار دیا گیا ہے وہ سلف صالحین کی تصریحات کے مطابق اِن شرائط کے سوا اور کچھ نہیں ہے جس کو محسوس کرتے ہوئے مختلف مفسرین کرام نے بھی اِن ہی شرائط کو قول فی القرآن کے جواز کے لیے ضروری قرار دیا ہے۔ مفردات القرآن امام الراغب الاصفہانی میں کہا ہے؛

''وَلَایُمْکِنُ تَحْصِیْلُ ھٰذَیْنِ اِلَّا بِعُلُوْمٍ لَفْظِیَۃٍ وَعَقْلِیَۃٍ وَموھبیۃٍ.

---

(۱) الواقعہ،79۔

(۲) بخاری شریف، ج2،ص 987۔

(۳) مسندامام احمد حنبل،ج 1، ص 369، حدیث نمبر 323۔

فَالْاَوَّلُ مَعْرِفَةُ الْاَلْفَاظِ وَهُوَعِلْمُ اللُّغَة.

وَالثَّانِی مُنَاسَبَةُ بَعضِ الْاَلْفَاظِ اِلٰی بَعْضٍ وَهُوَالْاِشْتِقَاقُ.

اَلثَّالِثُ مَعْرِفَةُ احکام مَایَعْرِضُ لِلْاَلْفَاظِ مِن الابنیۃِ والتَصارِیْف وَالْاِعْرَابِ وَهُوَالنحو.

وَالرَّابِعُ مَایَتَعَلَّقُ بِذَاتِ التَّنْزِیْلِ وَهُوَمَعْرِفَةُ القرآت.

وَالْخَامِسُ مَایَتَعَلَّقُ بِالْاَسْبَابِ الَّتِی نَزَلَتْ عِنْدَهَا الآیاتُ وَشرح الْاَقَاصِیْصَ الَّتِی تَنْطَوِی عَلَیْهَاالسورمِنْ ذِکْرِالْاَنْبِیَاءِ عَلَیْهِمُ السَّلَامُ وَالْقرونِ المَاضِیۃ وَهُوَعِلْمُ الْآثَارِ وَالْاَخْبَارِ.

وَالسَّادِسُ ذِکْرالسُنَنِ الْمَنْقُوْلَةِ عَنِ النَّبِیِ عَلَیْهِ الصَّلوٰةُ وَالسَّلَامُ عَمَّنْ شَهِدَالْوَحیُ مِمَّااتَّفِقُوْاعَلَیْهِ وَمَااخْتَلَفُوْافِیْهِ مِمَّا هُوَبَیَانُ لِمُجْمَلٍ اَوْ تَفْسِیْرلِمُبْهَمِ الْمُنباعَنهُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی "وَاَنْزَلْنَااِلَیْکَ الذِّکْرَلِتَبِینَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ" وَبِقَوْلِهٖ تَعَالٰی "اولٰئِکَ الَّذِیْنَ هَدَی اللّٰهُ فَبِهَدَاهُمْ اقتده" وَ ذٰلِکَ عِلْمُ السُّنَنِ.

وَالسَّابِعُ مَعْرِفَةُ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوْخِ وَالْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ وَالْاِجْمَاعِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ وَالْمُجْمَلِ وَالْمُفسّرِوَالْقِیَاسَاتِ الشَّرعِیَّةِ وَالْمَوَاضِعِ الَّتِی یَصِحُ فِیْهَاالْقِیَاس وَالَّتِی لَایَصِحُ وَهُوَعِلْمُ اُصُوْلِ الْفِقه.

اَلثَّامِنُ اَحْکَامُ الدِّیْنِ وَآدَابُهُ وَآدَابُ السِّیَاسَاتِ الثَّلَاثِ الَّتِی هِیَ سَیَاسَةُالنَّفْسِ وِالْاَقَارِبِ وَالرَّعِیَّةِمَعَ التَّمَسُّکِ بِالعَدَالَةِ فِیْهَاوَهُوَعِلْمُ الْفِقه وَالزُهْدِ.

وَالتَّاسِعُ مَعْرِفَةِ الْاَدِلَةِ الْعَقْلِیَّةِوَالبَرَاهِیْنِ الْحَقِیْقِیَّةِ وَالتَّقْسِیْم وَالتَّحدِیْد وَالْفَرْقِ بَیْنَ الْمَعْقُوْلَاتِ وَالْمَظْنُوْنَاتِ وَغَیْر ذٰلِکَ وَهُوَعِلْمُ الْکَلَامِ.

وَالْعَاشِرِ عِلْمُ الْمَوْهَبَةِ وَذٰلِکَ عِلْمٌ يُوَرِّثُهُ اللّٰهُ مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَقَالَ اَمِيْرِ الْمُؤْمِنِيْنَ (عَلِيّ) ص قَالَتِ الْحِكْمَةُ مَنْ اَرَادَنِيْ فَلْيَعْمَلْ بِاَحْسَنِ مَاعَلِمَ ثُمَّ تَلا "اَلَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهُ" (۱)

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ قرآن شریف جس اسلامی عقیدہ و عمل پر مشتمل ہے اُس کا حصول علوم لفظیہ، عقلیہ، وھبیہ کے بغیر ممکن نہیں ہے جن میں سے اول مندرجہ ذیل آٹھ چیزوں پر مشتمل ہے:

آیاتِ قرآنی کے الفاظ کی حقیقت کو جاننا جس کا تعلق علم لُغت سے ہے۔

آیاتِ قرآنی کے الفاظ کی ایک دوسرے سے مناسبت کو جاننا جس کا تعلق علم اشتقاق سے ہے۔

آیاتِ قرآنی کے الفاظ کو لاحق ہونے والے اعراب کی حیثیت کو جاننا جس کا تعلق علم النحو سے ہے۔

آیاتِ قرآنی کے الفاظ کی مِن حیث النزول ادائیگی کے انداز کو جاننا جس کا تعلق علم قرائت سے ہے۔

آیاتِ قرآنی کے نزول کے اسباب کو جاننا جس کا تعلق حدیث وآثار سے ہے۔

آیاتِ قرآنی کی تفسیر نبوی ﷺ وتشریحات صحابہ کو جاننا جس کا تعلق علم سُنن سے ہے۔

آیاتِ قرآنی میں سے ناسخ ومنسوخ، مفسر ومجمل، عموم وخصوص اور محل قیاس وغیر محل قیاس کو جاننا جس کا تعلق اُصولِ فقہ سے ہے۔

آیاتِ قرآنی کی اُن قسموں کو جاننا جو دینی احکام وآداب اور سیاست مدنی، تدبیر منزل اور تہذیب الاخلاق کی تعلیم پر مشتمل ہیں جس کا تعلق علم فقہ اور علم زہد سے ہے۔

---

(۱) مقدمہ التفسیر امام الراغب الاصفہانی، 604 تا 605۔

قرآن فہمی کے لیے علوم لفظیہ کی اِن آٹھ (8) قسموں کے علاوہ آیات قرآنی کی وہ قسمیں جو دلائل عقلیہ پر مشتمل ہیں اُن کو جاننے کیلیے عقلی دلائل و براھین، حقائق الاشیاء کی رُتبی تقسیم، اُنکی تصریفات وتحدیدات اور معقولات ومظنونات کی تمیز کو جاننا بھی ناگزیر ہے۔

اِن کے علاوہ جن علوم وھبیہ کے بغیر قرآن فہمی ممکن نہیں ہے وہ وہی علوم ہیں جن کو اللہ تعالیٰ اُن ہی سعادت مندوں کو عطا فرماتا ہے جو اپنے علم پر عمل کرتے ہیں۔

حضرت علیؑ نے حکمت کی زبان میں فرمایا؛

''کہ علم وحکمت نے کہا ہے کہ جو مجھے حاصل کرنا چاہتا ہے اُسے چاہئے کہ پہلے سے حاصل علم پر عمل کرے اِس کے بعد حضرت علیؑ نے یہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی ''اَلَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ''(۱)

امام راغب کی طرح دوسرے مفسرین کرام نے بھی اپنے اپنے انداز میں ان ہی چیزوں کو قرآن فہمی کے لیے ناگزیر شرط قرار دیا ہے جن کو ہم نے بیان کیا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ بعض نے طوالت سے کام لیتے ہوئے پندرہ تک ذکر کیا ہے اور بعض نے دس، بعض نے سات، جیسے بالترتیب الاتقاق فی علوم القرآن، البحر المحیط اور روح المعانی کے مقدمات کو دیکھنے والوں سے مخفی نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

---

(۱) الزمر، 18۔

لوازمات ایمان کا نقل سے ثبوت

میرا سوال یہ ہے کہ اُصولِ تکفیر میں محبت، تعظیم، رضا، جذبہ عمل، مؤمَن بہ کی ضد سے کراہت کو لوازماتِ ایمان قرار دے کراُن کے بغیر ایمان کو کالعدم قرار دیا گیا ہے جبکہ یہ مسئلہ عقیدہ کا ہے اور اعتقادیات کا ثبوت نقل یعنی قرآن وسنت سے ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں پر قرآن وسنت کے بجائے محض عقل سے ثبوت دیا گیا ہے۔ مہربانی کر کے اِس کی وضاحت کریں۔ والسلام

السائل...... مولانا محمد حکیم خطیب جامع مسجد نجم النساء، رشید ٹاؤن گلبہار، پشاور شہر

اِس کا جواب یہ ہے کہ اِن تمام مثالوں میں ایمان سے مراد شرعی ایمان ہے جو ملتِ اسلام اور اُس کے تمام ضروریاتِ دین والے حصوں کے ساتھ اقرار باللسان وتصدیق بالقلب سے عبارت ہے اور اُس پر حمل ہونے والے اِن تمام لوازمات میں محبت سے لے کر مؤمَن بہ کی تمام اضداد سے کراہت تک سب میں جو حصر ہے یعنی حصرُ الایمان فی محبۃ المُومن بہ۔ جیسے پہلی مثال میں؛

یا حصرُ الایمان فی جذبۃ العمل بالمومن بہ۔

دوسری مثال میں یا حصرُ الایمان فی تعظیم المُومن بہ۔

تیسری مثال میں یاحصرُ الایمان فی التسلیم والرضا بالمُومن بہ۔

چوتھی مثال میں حصرُ الایمان فی الکراھۃ عن جمیع اضداد المُومن بہ۔

پانچویں مثال میں یہ حصر اضافی ہے حقیقی نہیں۔

یعنی اِن سب تعبیرات میں اِن لوازمات کی اضداد سے احتراز ہے، مثال کے طور پر؛

پہلی مثال میں ایمان کو مؤمَن بہ کی محبت میں منحصر بتانے سے مقصد یہ ہے کہ جسکے دل میں مؤمَن بہ سے

کراہت ہوگی وہ مؤمن نہیں ہے، اُس کا اقرار باللسان تصدیق بالقلب کا دعویٰ غلط ہوگا اور ایمان کے اِن دونوں ارکان کو زبان سے ظاہر کرنے کے باوجود یہ سب کچھ کالعدم ہوکر اُس پر التزام کفر کے احکام جاری ہوں گے۔

دوسری مثال میں ایمان کو جذبۂ العمل بالمؤمن بہ میں منحصر بتانے سے مقصد یہ ہے کہ جس دل میں مؤمَن بہ پر عمل نہ کرنے کا جذبہ ہو یا اُس کی ضد پر عمل کرنے کا جذبہ ہو وہ ہرگز مؤمن نہیں ہوسکتا۔

تیسری مثال میں ایمان کو تعظیم المؤمَن بہ میں منحصر قرار دینے سے واحد مقصد یہی ہے کہ جس دل میں مؤمَن بہ کی تعظیم موجود نہیں ہے اُس کا اقرار باللسان وتصدیق بالقلب کا دعویٰ کرنا فضول ہے۔ ایسے شخص پر التزام کفر کے شرعی احکام لاگو کرنا ضروری ہے۔

چوتھی مثال میں ایمان کو مؤمَن بہ کی تسلیم ورضا میں منحصر کہنے سے مراد اِس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ جس کے دل میں مؤمَن بہ کے ساتھ تسلیم ورضا نہ ہو یا اُس کی ضد یا نقیض موجود ہو وہ عند اللہ مومن ہوسکتا ہے نہ عند الشرع مؤمن نہیں ہوسکتا۔

پانچویں مثال میں ایمان کو مؤمَن بہ کی تمام اضداد سے کراہت ونفرت میں منحصر کہنے سے مراد اِس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ جو شخص اقرار باللسان وتصدیق بالقلب ظاہر کرنے کے ساتھ دل میں مؤمَن بہ کی ضد کے ساتھ محبت رکھتا ہے وہ مؤمن نہیں ہوسکتا، اُس کا دعویٰ ایمان کالعدم اور وہ ملتزم کفر قرار پاتا ہے یہ سب کچھ اِس لیے کہ شریعت مقدسہ کی زبان میں ایمان کو اِن پانچوں لوازمات میں منحصر قرار دینے کا فلسفہ اِس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ یہ ایمان کے مذکورہ دونوں ارکان کے لازم الماہیت ہیں اور اِن کے مابین مساوات کی نسبت ہے کہ جہاں پر فی الحقیقت کسی بھی مؤمَن بہ کے ساتھ اقرار باللسان و تصدیق بالقلب موجود ہو وہیں پر ان سب کا پایا جانا ضروری ہے۔

اِسی طرح کسی بھی مؤمَن بہ کے ساتھ یہ چیزیں موجود ہوں وہیں پر ایمان کے مذکورہ ارکان یعنی تصدیق بالقلب واقرار باللسان کی موجودگی بھی ضروری ہے۔ یہی حال جانب سلب کا بھی ہے کہ

جہاں پر اقرار باللسان وتصدیق بالقلب کہ جس مُؤمَن بہ کے ساتھ اقرار باللسان وتصدیق بالقلب منتفی ہو وہیں پر یہ سب منتفی ہوتے ہیں اور جہاں پر یہ منتفی ہو نہ یہ کہ یہ سب بلکہ اِن میں سے ایک بھی جہاں پر منتفی ہو وہیں پر ایمان کے مذکورہ ارکان بظاہر موجود ہونے کے باوجود عنداللہ وعندالرسول اور شریعت کی نگاہ میں کالعدم قرار پاتے ہیں۔ ایسے میں ایمانِ شرعی کے ساتھ اِن کی نسبت نہ صرف مساوات فی الوجود کی قرار پاتی ہے بلکہ لازم الماہیت بھی ہے، جو بیّن ہے۔ جس کے بعد ''مِن وجہٖ بیّن بالمعنی الاخص '' اور'' مِن وجہٖ بالمعنی الاعصم ''جن کو پہچاننا اہل بصیرت کے لیے یہاں پر بدیہیات کے قبیل سے ہے کیوں کہ یہ فلسفہ کے پیچیدہ مسائل میں سے تو ہے نہیں کہ صعب الفہم ہو بلکہ قرآن و سنت سے مستفاد ہونے کی بناء پر ہر سلیم الفطرت انسان کے لیے سہل الفہم ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَاَلْزَمَھُمْ کَلِمَۃَ التَّقْوٰی وَکَانُوْآ اَحَقَّ بِھَا وَاَھْلَھَا''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پرہیز گاری کے کلمہ کو اُن کا لازمہ فرمادیا اور وہ اس کے زیادہ حق دار اور اس کے اہل تھے۔

مرفوع حدیث کے مطابق آیت کریمہ میں مذکور ''کَلِمَۃَ التَّقْوٰی '' سے مراد اخلاص کے ساتھ کلمہ طیبہ ''لَااِلٰـہَ اِلَّا اللّٰـہُ مُحَمَّدٌرَّسُوْلُ اللّٰہ '' پڑھنے کے ضمن میں ملت اسلام اور اُس کی جملہ ضروریاتِ دین والے حصوں کے ساتھ اقرار باللسان وتصدیق بالقلب کا شرف پانا اور اِس ضمن میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ کیے جانے والے عہد وپیمان کی پابندی کرنا ہے جس میں سرفہرست کلمہ طیبہ پڑھنے یعنی اقرار باللسان وتصدیق بالقلب کے اِن لوازمات کے نقیض واضداد سے پرہیز کرنا ہے جس وجہ سے کلمہِ مقدسہ کو ''کَلِمَۃَ التَّقْوٰی '' کے نام سے یاد کیا گیا ہے کیوں کہ تقویٰ کے معنی ہیں بچنے کے، اِس کو بھی اخلاص کے ساتھ ارکان ایمان پر مشتمل ہونے کی بنا پر لوازماتِ خمسہ ایمان لازم ہوتے ہیں جن کے واسطہ سے اُن کے نقیض واضداد سے بچنا بھی مخلصین فی الکلمہ کو لازم ہو جاتا ہے اور ایمان کے اِن

---

(۱) الفتح، 26۔

لوازمات کے واسطہ سے اِن کے نقیض واضداد سے بچنے کی توفیق کا اخلاص کے ساتھ کلمہ طیبہ پڑھنے کو لازم ہونے کے اِس مفہوم کی تائید اِس کے بعد مذکور ہونے والے دونوں جملوں سے بھی ہورہی ہے کیوں کہ لوازمات ایمان کے منافی واضداد سے بچنے کو اہل ایمان کا لازمہ قرار دینے کے بعد جملہ "وَ کَانُوْٓا اَحَقَّ بِهَا" کے ارشاد میں مومنوں کو اِس کے حق دار کہنے کا واضح مقصد اس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے کہ لوازمات کے منافی واضداد سے بچنے کی یہ سعادت اُنہیں محض اس بنا پر لازم ہورہی ہے کہ وہ کلمہ طیبہ پڑھنے میں مخلص ہیں، اقرار باللسان وتصدیق بالقلب کے اظہار کرنے میں سچے ہیں اور اُن کا اہل ایمان ہونا مبنی بر حقیقت ہے۔ اِس کے بعد جملہ "وَاَهْلَهَا" کے ارشاد میں اہل ایمان کو لوازماتِ ایمان کے منافی واضداد سے بچنے کا اہل کہہ کر اُن کے اِس استحقاق کے رُتبے کا اظہار فرمایا کہ اِخلاص پر مبنی ایمان کے یہ لوازمات اُس کے ساتھ مساوی فی الوجود اور لازم الماہیت ہونے کے باوجود رُتبۃً اُس سے موخر ہیں کیوں کہ یہ اُسی کے توابع ہیں اور ہر تابع اپنے اصل اور متبوع سے رتبۃً موخر ہوا کرتا ہے۔

الغرض آیت کریمہ میں لوازماتِ ایمان کو اُن کے منافی واضداد سے بچنے سمیت اہلِ ایمان کا لازمہ قرار دینے کا یہی فلسفہ بتایا گیا ہے کہ یہ سب کے سب حقیقی ایمان کے لیے لازم الماہیت ہیں جن کا اُس سے انفکاک وتخلف ممکن نہیں ہے، رتبۃً اُس سے موخر اور اُس کے تابع ہوتے ہوئے بھی اُس کا وجود اِن کے بغیر ناممکن ہے اور اُس کا وجود آپ ہی اِن کے وجود کی دلیل ہے۔ جس کے بعد اِن کا وجود کسی اور دلیل کی طرف محتاج نہیں رہتا کیوں کہ لازم الماہیت میں ہر ایک کا عدم دوسرے کے عدم پر دلیل ہونے کی طرح ہر ایک کا وجود بھی دوسرے کے وجود پر دلیل ہوا کرتا ہے۔ اِس کے برعکس جن لوگوں کا اظہار ایمان مبنی بر اخلاص نہیں ہوتا اور کلمہ طیبہ پڑھنے کی صورت میں ملتِ اسلام اور اُس کے ضروری حصوں کے ساتھ اقرار باللسان وتصدیق بالقلب کا دعویٰ واقعی امر نہیں ہوتا۔ اُسے ایمان کے اِن لوازمات میں سے کوئی ایک بھی لازم نہیں ہوتا چہ جائیکہ سب کے سب لازم ہو۔ ایسے لوگوں سے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ'' یعنی حقیقی ایمان اُنہیں نصیب نہیں ہے۔(۱)

دوسرے مقام پر فرمایا؛

''وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ'' (۲)

یعنی حقیقتاً ایمان تمہارے دلوں میں داخل ہی نہیں ہوا۔

جبکہ حقیقی ایمان اور اخلاص کیساتھ کلمہ طیبہ پڑھنے کیلیے مذکورہ لوازمات ناگزیر ہونے سے متعلق فرمایا؛

''لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ يُوَآدُّوْنَ مَنْ حَآدَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَلَوْ كَانُوْٓا اٰبَآءَهُمْ اَوْ اَبْنَآءَهُمْ اَوْ اِخْوَانَهُمْ اَوْ عَشِيْرَتَهُمْ اُولٰٓئِكَ كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ وَاَيَّدَهُمْ بِرُوْحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ اُولٰٓئِكَ حِزْبُ اللّٰهِ اَلَآ اِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ'' (۳)

یعنی تم نہ پاؤ گے اُن لوگوں کو جو یقین رکھتے ہیں اللہ اور پچھلے دن پر کہ محبت کریں اُن سے جنہوں نے اللہ اور اُس کے رسول سے مخالفت کی اگرچہ وہ اُن کے باپ یا بیٹے یا بھائی یا کنبے والے ہوں یہ ہیں جن کے دلوں میں اللہ نے ایمان نقش فرمادیا اور اپنی طرف کی روح سے اُن کی مدد کی اور اُنہیں باغوں میں لے جائیگا جن کے نیچے نہریں ہیں اُن میں ہمیشہ رہیں اللہ اُن سے راضی اور وہ اللہ سے راضی یہ اللہ کی جماعت ہے خبردار اللہ ہی کی جماعت کامیاب ہے۔

الٰہیات سے شناسائی رکھنے والا وہ کون ہوسکتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایمان لانے کو اُس کی ذات، اُس کی صفات، اُس کے افعال، اُس کے اسماء اور اُس کے احکام کو حق تسلیم کرنے سے عبارت نہ جانے اسی طرح کہ بعث بعد الموت، حساب و کتاب، جزا و سزا اور جنت و دوزخ کو حق تسلیم کیا جائے۔ یہی حال اللہ کے رسول سید عالم ﷺ پر ایمان لانے کا بھی ہے کہ ذات نبوی ﷺ کو مع جملہ صفات و احکام

---

(۱) البقرہ،8۔ (۲) الحجرات،14۔ (۳) المجادلہ،22۔

تسلیم کیا جائے اِس مسئلہ کی فہم رکھنے والے قرآن شناس حضرات سے مخفی نہ ہونا چاہیے کہ سورۃ المجادلہ شریف کی اِس آیت کریمہ کے پہلے حصہ یعنی ''لَا تَجِدُ قَوْمًا'' سے لے کر ''عَشِيْرَتَهُمْ'' تک رب کریم نے مندرجہ ذیل پندرہ 15 احکام کا ارشاد فرمایا؛

ایسے انسان، قوم یا جماعت کے وجود کو ناپید و ناممکن قرار دیا جو اللہ تعالیٰ پر حقیقتاً ایمان رکھنے کی حالت میں اُس کے کسی مخالف و دشمن کے ساتھ بھی محبت کرے۔

ایسے انسان، قوم یا جماعت کے وجود کو ناپید و ناممکن فرمایا جو قیامت پر حقیقتاً ایمان رکھنے کی حالت میں اُس کے کسی منکر و مخالف کے ساتھ بھی محبت کرے۔

ایسے انسان، قوم یا جماعت کے وجود کو ناپید و ناممکن فرمایا جو رسول اللہ ﷺ پر حقیقتاً ایمان رکھتے ہوئے اُن کے کسی مخالف و دشمن کے ساتھ محبت کرے۔

اِن تینوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی قسم میں مُؤمن بہ پر ایمان کو بھی اور اُس کے مخالف کے ساتھ محبت کو بھی صراحتاً ذکر فرمایا، اور دوسری قسم میں مُؤمن بہ پر ایمان کو صراحتاً اور اُس کے مخالف کے ساتھ محبت کو ضمناً ذکر کیا جبکہ تیسری قسم میں مُؤمن بہ کو ضمناً اور اُس کے مخالف کے ساتھ محبت کو صراحتاً ذکر فرمایا کیوں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ''وَقَالُوْا كُوْنُوْا هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى'' (البقرہ، 135) کی طرح ملفوف النشر ہے جس کو علم بدیع کی زبان میں اللف والنشر الاجمالی بھی کہا جاتا ہے جو کلام کے حسنِ معنوی کی خاص قسم ہے جس کی حلاوت کو اہل زبان ہی پوری طرح سمجھ سکتے ہیں عجمیوں کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ کسی دقت کے بغیر آسانی کے ساتھ اِس کے نفس مفہوم کو سمجھتے ہیں جیسا کہ اہل فہم سے مخفی نہیں ہے۔

ایسے انسان یا قوم یا جماعت کے وجود کو ناپید و ناممکن قرار دیا جو اللہ تعالیٰ پر فی الواقعہ ایمان لانے کے ساتھ اُس کے مخالف و دشمن کی بھی تعظیم کرے یہ اِس لیے کہ اُس کے ساتھ محبت کرنا اُس کی تعظیم کو مستلزم ہے۔

ایسے انسان یا قوم یا جماعت کے وجود کو ناپید و ناممکن قرار دیا جو قیامت پر واقعی ایمان

لانے کے ساتھ اُس کے منکر ومخالف کی بھی تعظیم کرے، کیوں کہ اُس کے ساتھ محبت کرنا اُس کی تعظیم کرنے کو مستلزم ہے۔

اللہ کے رسول سیدِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر حقیقتاً ایمان لانے کے ساتھ اُن کے مخالف یعنی دشمنِ رسول کی بھی تعظیم کرے۔ یہ اِس لیے کہ اُس کے ساتھ محبت کرنا اُس کی تعظیم کرنے کو مستلزم ہے کیوں کہ جہاں محبت ہوتی ہے وہاں تعظیم کا ہونا ضروری ہے۔

اللہ تعالیٰ پر فی الواقع ایمان لانے کے ساتھ یعنی اُس کے احکام کی حقانیت پر اقرار باللسان وتصدیق بالقلب کرنے کے ساتھ اُس کے مخالف ودشمن کے احکام کو بھی تسلیم کرے اور اُس پر راضی ہو یہ اِس لیے کہ اُس کے ساتھ محبت کرنا اُس کے کردار اور اُس کے احکام کو تسلیم کرنے اور پسند کرنے کو مستلزم ہے۔

آخرت پر واقعی ایمان لانے کے ساتھ اُس کے منکر ومخالف کے احکام کو بھی تسلیم کرے اور اُس پر راضی ہوجائے۔ یہ اِس لیے کہ اُس کے ساتھ محبت کرنا اُس کے کردار، اُس کے احکام اور اُس کی باتوں کو تسلیم کرنے اور اُن پر راضی ہونے کو مستلزم ہے کیوں کہ تقاضائے فطرت ہے کہ ''حُبُّ الشیٔی یُعمِی ویُصِمُّ'' یعنی کسی چیز کے ساتھ محبت انسان کو اندھا و بہرا بنادیتی ہے کہ اُس کے غلط کردار کو دیکھنے سے نابینا اور اُس کی غلط باتوں کو سننے سے بہرا ہونے کے ساتھ اُس کا ہر ناجائز کردار بھی اِسے جائز نظر آنے لگتا ہے اور ہر ناجائز بات کو بھی سن سکتا ہے جسکے منحوس اثرات سے اہلِ ایمان کو بچانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے کسی بھی غیر مسلم کے ساتھ موالات ومودّت اور محبت کرنے کو حرام قرار دیا ہے اور فرمایا؛

''لَا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْکٰفِرِیْنَ اَوْلِیَآءَ''(۱)

یعنی مومن کافروں کے ساتھ محبت نہ کریں۔

---

(۱) آلِ عمران، 28۔

قربان جاؤں رب کریم کی شانِ عنایت اور اندازِ تفہیم پر کہ صرف اِس امتناعی حکم پر ہی اکتفا نہیں فرمایا بلکہ کسی بھی غیر مسلم کے ساتھ موالات ومؤدت اور محبت کرنے سے متعلق اِس امتناعی حکم کے فلسفہ سے بھی آگاہ فرمایا، ارشادِ خداوندی ہے؛

''وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ'' (۱)

یعنی تم میں سے جواُن کے ساتھ محبت کریگا وہ اُن ہی میں سے ہو کے رہے گا۔

اللہ کے رسول سیدِ عالم ﷺ پر ایمان لانے یعنی آپ ﷺ کے من عنداللہ لائے ہوئے جملہ احکامِ ضروریہ پر واقعی ایمان لانے کے ساتھ اُن کے کسی منکر ومخالف کی باتوں کو اور اُس کے احکام کو بھی تسلیم کرے اور اُس پر راضی ہو جائے یہ اِس لیے کہ اُس کے ساتھ مؤدت ومحبت کرنا اُس کی باتوں کو تسلیم کرنے اور اُس پر راضی ہونے کو مستلزم ہے کیوں کہ ''حُبُّ الشئی يُعمِي ويُصِمُ'' کی فطرت یہاں پر بھی متوجہ ہے ایسے میں حقیقت ایمان بالرسول کی موجودگی کا کوئی تصور ہی نہیں رہتا۔

اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے یعنی اُس کے احکام کی حقانیت کا فی الواقع اقرار باللسان و تصدیق بالقلب کرنے کے ساتھ اُس کے مخالف اور کسی عدواللہ کے احکام پر بھی جذبہ عمل پایا جائے، یہ بھی اِس لیے کہ اُس کے ساتھ محبت کرنا اُس کی باتوں پر اور اُس کی طرف سے ملنے والے احکام پر جذبہ عمل کو مستلزم ہے کیوں کہ ''حُبُّ الشئی يُعمِي ويُصِمُ'' کی فطرت یہاں پر بھی کارفرما ہے۔

یومِ آخرت کے ساتھ واقعی ایمان رکھتے ہوئے اُس کے کسی منکر ومخالف کی باتوں پر عمل کرنے کا جذبہ بھی پایا جائے اِس کی بھی وہی وجہ ہے کہ اُس کے ساتھ محبت کرنا اُس کی باتوں کے ساتھ یا اُس کی طرف سے ملنے والے احکام پر عمل کرنے کے جذبے کو مستلزم ہے کیوں کہ

---

(۱) المائدہ، 51۔

یہ اُس کے ساتھ محبت کرنے کا فطری تقاضا ہے۔

اللہ کے رسول سیدِ عالم ﷺ پر یعنی آپ ﷺ کے مِن عنداللہ لائے ہوئے احکام کی حقانیت کے ساتھ فی الواقع اقرار باللسان وتصدیق بالقلب کرنے کے ساتھ آپ ﷺ کے کسی دشمن کی باتوں پر عمل کرنے کا جذبہ بھی پایا جائے۔ اِس کی بھی وہی وجہ ہے کہ ''حُبُّ الشئی یُعمِی ویُصِمُ ''یعنی ایسا ہونا عادتاً ممکن ہی نہیں ہے کہ دشمن رسول کے ساتھ مودّت و محبت ہو اور اُس کی باتوں پر یا اُس کی طرف سے ملنے والے احکام پر عمل کرنے کا جذبہ اِس محب کے دل میں پیدا نہ ہو۔

اللہ تعالیٰ پر فی الحقیقت ایمان لانے کے ساتھ کسی عدو اللہ سے کراہت ونفرت نہ کرے یہ اِس لیے کہ اُس کے ساتھ محبت کرنا آپ ہی عدم کراہت کی دلیل ہے جس کے بعد عدم کراہت ونفرت پر کوئی اور دلیل تلاش کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے کیوں کہ محبت کا تقاضا اُس کی طرف میلان، تعظیم ورضا اور پسند کرنے سے عبارت ہے جو کراہت ونفرت کی ضد ہے اور ضدین میں سے ایک کا وجود آپ ہی دوسری کے عدم پر دلیل ہے جس کے بعد کوئی اور دلیل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔

آخرت پر حقیقی ایمان کے ہوتے ہوئے اُس کے کسی منکر ومخالف سے کراہت ونفرت نہ کرے کیوں کہ اُس کے ساتھ محبت کرنا آپ ہی عدم کراہت کی دلیل ہے جس کے بعد کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں رہتی، لان وجود احد الضدین دلیل عدم الآخر کا قضیہ بدیہیات میں سے ہے۔

اللہ کے رسول سیدِ عالم ﷺ پر حقیقی ایمان رکھتے ہوئے اُن کے کسی منکر ومخالف سے نفرت وکراہت نہ کرے کیوں کہ دشمنِ رسول کے ساتھ مودّت ومحبت کرنا آپ ہی عدم نفرت وکراہت پر دلیل ہے جس کے بعد کوئی اور دلیل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں رہتی کیوں کہ

''وجود احد الضدین عدم الآخر'' بجائے خود اجلاء بدیہیات کے قبیل سے ہے۔ جس کے بعد کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔

الغرض سورۃ المجادلہ شریف کی آخری آیت کے اِس حصہ میں جن چیزوں کو حقیقی ایمان کے منافی قرار دے کر اُن کے ساتھ ایمان کے اجتماع کو ناپید و ناممکن ہونے کا ناقابل نسخ ارشاد جو فرمایا گیا ہے یہ محض اِن پندرہ مثالوں میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہ حقیقی ایمان اور عند اللہ و عند الشرع معتبر و قابلِ قبول ایمان کی چند مثالیں ہیں۔ جن کو بیان کرنے میں آیت کریمہ سے اصل مقصد حقیقی ایمان کی پہچان کرانا ہے، التزام ایمان کا معیار بتانا ہے اور اہل ایمان کو اُس کی حقیقت کا شعور دلانا ہے کہ حقیقی ایمان کے لیے اُس کے اِن پانچوں لوازمات کا ہونا ضروری ہے کہ اِن کے بغیر دعویٰ ایمان فضول ہے، ناقابلِ قبول ہے اور محض جھوٹ ہے معیاری ایمان کا اپنے اِن لوازمات کے بغیر پایا جانا غیر ممکن ہونے کی طرح اِن کی ضد کے ساتھ جمع ہونا بھی ناممکن ہے۔ آیت کریمہ میں جن تین مؤمَن بہ کے لوازمات کے بغیر اور اُن کی اضداد کے ساتھ معیاری ایمان کے اجتماع کو ناپید و ناممکن قرار دیا گیا ہے اِس سے ایمان کے اِن لوازمات کا لازم بیّن ہونا معلوم ہونے کی طرح ہر مؤمَن بہ کے ساتھ حقیقی ایمان کے لیے اِن کا لازم بیّن ہونا بھی معلوم ہو رہا ہے۔ آیت کریمہ کی عبارۃ النص کے اِن حصوں کو سمجھنے کے بعد ایمان کے لوازمات خمسہ کا اِس آیت کریمہ کے مدلول ہونے میں کس کو شک ہو سکتا ہے۔ یہاں پر اِن کا اجتماعی طور پر آیت کریمہ سے ثابت ہونے کے علاوہ انفرادی طور پر اور متعدد نصوص سے بھی ثابت ہیں جن کے حوالہ جات گزشتہ صفحات میں ہم بیان کر آئے ہیں۔ مثال کے طور پر:

مؤمَن بہ کے ساتھ محبت کا لازمہ ایمان ہونے سے متعلق فرمایا:

''قُلْ اِنْ كَانَ اٰبَآؤُكُمْ وَاَبْنَآؤُكُمْ وَاِخْوَانُكُمْ وَاَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيْرَتُكُمْ وَ اَمْوَالُ اقْتَرَفْتُمُوْهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَ مَسٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ اَحَبَّ اِلَيْكُمْ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَ جِهَادٍ فِىْ سَبِيْلِهٖ فَتَرَبَّصُوْا حَتّٰى يَاْتِىَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ

الْفٰسِقِیْنَ''(۱)

مُؤمَن بہ کی تعظیم کالازمہ ایمان ہونے سے متعلق فرمایا؛

''وَمَنْ یُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰہِ فَاِنَّھَامِنْ تَقْوَی الْقُلُوْبِ''(۲)

قرآن شناس حضرات سے مخفی نہیں ہے کہ دل کا تقویٰ ایمان کے سوااور کچھ نہیں ہے.جس کی پہچان کے لیے اِس آیت کریمہ میں شعائراللہ کی تعظیم کو یقینی علامت قرار دیا گیا ہے اور سب جانتے ہیں کہ ضروریاتِ دین کی فہرست میں موجود ہر مُؤمَن بہ شعائراللہ کے قبیل سے ہے۔

مُؤمَن بہ کو تسلیم کرنااوراُس پرراضی ہونالازمہ ایمان ہونے سے متعلق فرمایا؛

''فَلَا وَرَبِّکَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَبَیْنَھُمْ ثُمَّ لَا یَجِدُوْا فِیْٓ اَنْفُسِھِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوْاتَسْلِیْمًا''(۳)

مُؤمَن بہ کے ساتھ جذبہ عمل کا لازمہ ایمان ہونے پر سب سے آسان اور سب سے زیادہ واضح دلیل آیت کریمہ ''اِھْدِنَاالصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ'' ہے.جس کا حاصل مفہوم اور ماھوالمقصود اہل ایمان کا ہردم اللہ تعالیٰ سے صراط مستقیم پر چلنے کی توفیق کا سوال کرنا ہے۔

اہل علم جانتے ہیں کہ صراطِ مستقیم کا مفہوم ملتِ اسلام کو بالاجمال شامل ہونے کی طرح جملہ ضروریاتِ دین کو بھی بالتفصیل شامل ہے۔ جیسے ایمان مجمل اور ایمان مفصل میں ہوتا ہے.جس کے مطابق ہر ضرورتِ دینی، ہر مُؤمَن بہ اور شریعت مقدسہ کا ہر حکم صراطِ مستقیم کہلاتا ہے.جس پر چلنے سے مقصد اُس پر عمل کرنے کے سوااور کچھ نہیں ہے۔اِن حقائق کی روشنی میں آیت کریمہ دو باتوں پر واضح دلالت کررہی ہے جن میں سے ایک اہل ایمان کا اللہ تعالیٰ سے صراطِ مستقیم پر عمل کرنے کی توفیق کا سوال ہے جو اِس کی عبارۃ النص ہے اور دوسری بات اِس سوال کے لیے اُن کے دلوں میں موجود جذبہ عمل کی موجودگی ہے جو توفیق عمل کا سوال کرنے کے لیے علتِ باعثہ ومحرک ہے اور یہ آیت کریمہ کا

---

(۱) التوبہ،24۔ (۲) الحج،32۔ (۳) النساء،65۔

مدلول اقتضائی ہے یعنی اقتضاء النص کے طور پر مفہوم ہو رہا ہے۔ یہ اِس لیے کہ جب تک کسی عمل کے لیے جذبہ دل میں موجود نہ ہو اُس وقت تک اُس کی توفیق کا سوال نہیں کیا جا سکتا۔

مؤمن بہ کی ضد و نقیض اور اُس کے ہر منافی کردار سے نفرت و کراہت کا لازمہ ایمان ہونے کے ساتھ محبت کا بھی لازمہ ایمان ہونے سے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَلٰكِنَّ اللّٰهَ حَبَّبَ اِلَيْكُمُ الْاِيْمَانَ وَزَيَّنَهٗ فِيْ قُلُوْبِكُمْ وَكَرَّهَ اِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوْقَ وَالْعِصْيَانَ''(۱)

لوازمات خمسہ ایمان کا قرآن شریف کی اِن متعدد آیات سے ثابت ہونے کی طرح متعدد احادیث طیبہ سے بھی ثابت ہیں لیکن قرآن شریف کی اِن قطعی الثبوت والدلالۃ دلائل کے بعد افادہ ظن پر مشتمل ہونے والے اخبار آحاد کی طویل فہرست کھولنے کی کوئی تگ ہی نہیں رہتی۔

ایک ضروری وضاحت اور تنبیہ:۔

لوازماتِ خمسہ ایمان کے ثبوت پر مشتمل جن نصوص میں مخصوص مؤمن بہ کا ذکر آیا ہے اُنہیں دیکھ کر بعض حضرات کو تخصیص کا مغالطہ لگتا ہے۔ مثال کے طور پر حدیث شریف ''لَايُؤْمِنُ اَحَدُكُمْ حَتّٰى اَكُوْنَ اَحَبَّ اِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهٖ وَوَلَدِهٖ وَالنَّاسِ اَجْمَعِيْنَ'' میں اپنے والدین اور بچوں اور تمام انسانوں سے زیادہ محبت رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ہونے کو لازمہ ایمان قرار دیا گیا ہے کہ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر رسول اللہ ﷺ کے ساتھ دعوئ ایمان سچا نہیں ہے۔ یہ صرف مشتے نمونہ از خروارے ہے ورنہ ہر ضرورت دینی کے ساتھ ایمان کا یہی حال ہے کہ اُس کے مؤمن بہ کو یہ سب کے سب لازم ہوتے ہیں۔ باقی رہا یہ سوال کہ ایمان کے اِن لوازمات کے ثبوت پر مشتمل نُصوص میں بطور مثال ان پر کیوں اکتفا کیا گیا ہے؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ اکتفاء باصل افراد الشئی کے قبیل سے ہے۔ مثلاً سورۃ التوبہ، آیت نمبر 24

(۱) الحجرات، 7۔

میں اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کے ساتھ محبت کو سب سے مقدم، سب سے اہم اور سب سے زیادہ ہونے کو جو لازم قرار دیا گیا ہے اُس کا فلسفہ اِس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ ایمان کے اصل الاُصول ہیں، بنیادِ ایمان ہیں اور ضرورتِ دین کے حوالہ سے ہر مُومَن بہ کی اصل اور سب کے لیے موقوف علیہ ہیں۔ یہ اِس لیے کہ جب تک اللہ تعالیٰ کی ذات نہ ہو اُس کے رسول ہو گا نہ اُس کا تصور، اِسی طرح جب تک رسول اللہ ﷺ اور اُن کی رسالت پر ایمان نہ ہو گا اُس وقت تک اللہ تعالیٰ کی درست پہچان ممکن ہو گی نہ اُس کی ذات، صفات، افعال و اسماء اور احکام پر ایمان کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کی ذات وصفات کا وجود اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے وجود پر موقوف ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات سے لے کر احکام تک کی درست پہچان رسول اللہ ﷺ کی ذات وصفات اور وصف رسالت کی حقانیت پر ایمان لانے پر موقوف ہے، ایسے میں ذات اللہ، صفات اللہ، افعال اللہ، اسماء اللہ اور احکام اللہ کو ضروریاتِ دین کے زمرہ میں اصل الاُصول نہ کہنے کا کوئی جواز ہی نہیں ہے۔

یہی حال ذاتِ نبوی ﷺ من حیث الرسول کو بعد اللہ سبحانہ وتعالیٰ اصل الایمانیات اور تمام ضروریاتِ دین و مُومَن بہ کے زمرہ میں سب سے اہم، سب سے مقدم اور سب کی بنیاد سمجھنا عین مقتضائے فطرت ہے۔ اِس فلسفہ کی روشنی میں یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ اگر بالفرض ضروریاتِ دین کی طویل فہرست میں سے مُومَن بہ کے طور پر کسی اور کا ذکر کہیں نہ بھی آیا ہوا ہوتا پھر بھی اِن دو کے واسطہ سے اُن سب کو سمجھا جاتا، اِن کی پہچان اُن کے لیے کافی ہوتی کیوں کہ وہ سب کے سب اِن ہی کے فروع و ثمرات ہیں لیکن رب کریم کے بے شمار کرم ہیں۔ کہ اکثر مقامات پر اِن دو کو بطور اَصل الاُصول ذکر کرنے کے ساتھ بعض مقامات پر دوسرے ضروریاتِ دین کو بھی مُومَن بہ کے طور پر ذکر فرمایا اور بعض مقامات پر ایک ہی لفظ میں سب کو اکٹھا کر کے اُن سب کی اہمیت کا اشارہ دیا۔ جیسے ''اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ '' (الفاتحہ،5) کے اندر لفظ ''الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ'' تمام ضروریاتِ دین کو شامل ہے۔ اِسی طرح قرآن شریف میں مذکور ''شَعَآئِرَ اللّٰهِ '' (الحج،32) کا لفظ سلسلہ ایمانیات کے ایک ایک مُومَن بہ

کو شامل ہے۔

لوازماتِ خمسہ پر عقلی دلائل:۔ شعبہ ایمانیات کا کوئی زاویہ ایسا نہیں ہے جو نصوص شرعیہ سے ثابت ہونے کے ساتھ عقلی دلیل سے بھی ممکن الفہم نہ ہو جس کو سمجھنے کے لیے حتی المقدور تذکر و تدبر کی ضرورت ہے یہ اس لیے کہ ادراک عقل کی نوعیت ہر جگہ یکساں نہیں ہوتی بلکہ بعض مؤمن بہ سے متعلقہ ایمانیات کا ادراک از قبیل بدیہیات اور بعض کا از قبیل نظریات ہوتا ہے۔ اسی طرح ایمان کے لوازمات خمسہ کا اِدراک بھی نظر و فکر کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر لازمہ محبت کے بغیر وجود ایمان کے ناممکن ہونے پر اس طرح کا عقلی استدلال کیا جاسکتا ہے کہ؛

لَوْ اَمْكَنَ وُجُوْدُ الْاِيْمَانِ بِدُوْنِ مُحَبَّةِ الْمُؤْمَنِ بِهٖ.

لَاَمْكَنَ اِجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ اَعْنِى تَسْلِيْمُ الشَّيْءِ وَعَدَمَ تَسْلِيْمِهٖ لٰكِنْ اِجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ لَايُمْكِنُ.

فَوُجُوْدُ الْاِيْمَانِ بِدُوْنِ مُحَبَّةِ الْمُؤْمَنِ بِهٖ لَايُمْكِنُ.

یعنی ایمان کا وجود مؤمن بہ کے ساتھ محبت کے بغیر اگر ممکن ہو تو بالیقین اجتماع نقیضین بھی ممکن ہوگا جو یہاں پر مؤمن بہ کو تسلیم کرنے اور نہ کرنے سے عبارت ہے لیکن اجتماع نقیضین ممکن نہیں ہے تو پھر ایمان کا وجود بھی مؤمن بہ کی محبت کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

اس کی وضاحت اِس طرح ہے کہ ایمان کے دونوں ارکان یعنی مؤمن بہ کے ساتھ اقرار باللسان و تصدیق بالقلب کا مجموعہ اُسے تسلیم کرنے سے عبارت ہے اس کے ساتھ اگر محبت نہ ہو تو پھر کراہت و نفرت کا ہونا ممکن ہے اور کراہت و نفرت عدم تسلیم سے عبارت ہے ایسے میں مؤمن بہ کی محبت کے بغیر وہ ممکن التسلیم ہونے کی طرح کراہت و نفرت کے ساتھ عدم ممکن التسلیم بھی ہے، جس کا حاصل ایک ہی چیز کا ایک ہی وقت میں، ایک ہی جہت سے ممکن و ناممکن ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے جو خلافِ عقل و محال ہے۔ لازمہ تعظیم کے بغیر کسی مؤمن بہ پر ایمان کی موجودگی ناممکن ہونے کا عقلی ثبوت بھی اسی

طرح دیا جا سکتا ہے کہ؛

لَوْاَمْکَنَ وُجُوْدُالْاِیْمَانِ بِدُوْنِ تَعْظِیْمِ الْمُؤْمَنْ بِہٖ.

لَاَمْکَنَ اِجْتِمَاعُ النَّقِیْضَیْنِ اَعْنِی تَسْلِیْمَ الْمُؤْمَنْ بِہٖ.

وَعَدَمَ تَسْلِیْمِہٖ لٰکِنِ اجْتِمَاعُ النَّقِیْضَیْنِ لَایُمْکِنُ.

فَاِمْکَانُ وُجُوْدِالْاِیْمَانِ بِدُوْنِ تَعْظِیْمِ الْمُؤْمَنْ بِہٖ لَایُمْکِنُ.

اِس کی تشریح بھی سابقہ کی طرح ہے جس کی فہم میں کوئی مشکل نہیں ہے اور خالصتاً مقتضاء عقل ہونے کی وجہ سے ہر عقلمند معمولی غور وفکر سے اِس پر یقین حاصل کر سکتا ہے ہاں البتہ اپنی قوت فکری اور حرکتِ عقل کی صلاحیتوں کو عمل میں لانے سے فراری حضرات کی دنیا ہی جدا ہے جن سے اِن حقائق کو سمجھنے کی توقع ہی نہیں کی جا سکتی۔

یہی حال لازمہ جذبہ عمل کے بغیر کسی مؤمَن بہ پر ایمان کی موجودگی ناممکن ہونے کا بھی ہے کہ؛

لَوْاَمْکَنَ وُجُوْدِالْاِیْمَانِ بِدُوْنِ جَذْبَۃِ الْعَمَلِ بِالْمُؤْمَنْ بِہٖ.

لَاَمْکَنَ طَلَبُ الْاِیْمَانِ بِہٖ بِدُوْنِ الْعَمَلِ بِہٖ.

لٰکِنْ لَایُمْکِنُ طَلَبُ الْاِیْمَانِ بِہٖ بِدُوْنِ الْعَمل بِہٖ.

فَلَایُمْکِنُ وُجُوْدُالْاِیْمَانِ بِدُوْنِ جَذْبَۃِ الْعَمل بَالْمُؤْمِنْ بِہٖ.

اِس کی وضاحت یہ ہے کہ قال اللہ وقال الرسول سے قطع نظر محض دنیائے عقل کی روشنی میں دیکھنے والا ہر شخص سمجھتا ہے کہ جہاں پر بھی کوئی بالا دست اپنے زیردست سے کسی بات کو تسلیم کرانے کا مطالبہ کرتا ہے وہیں پر اُس کا مقصد اُس پر عمل کرانا ہوتا ہے ورنہ بغیر عمل محض زبانی تصدیق واقرار کی اُس کی نگاہ میں کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔ شریعت مقدسہ کے اوامر واحکام بھی مقتضائے فطرت کے اِس فلسفہ کے عین مطابق ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں پر جذبہ عمل کے بغیر محض زبانی طور پر اقرار باللسان وتصدیق بالقلب کا اظہار ہوتا ہے اُسے کالعدم قرار دیا گیا ہے، غیر ممکن الوجود کہا گیا ہے اور اُس کے وجود لسانی کو

وجودواقعی کے منافی بتایا گیا ہے، جیسے آیت کریمہ ''وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ'' (البقرہ،8)، ''وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكٰذِبُوْنَ'' (المنافقون،1) جیسے نصوص سے ہورہا ہے۔

یہی حال ایمان کے تسلیم ورضا والا لازمہ کا بھی ہے کہ اس کے بغیر بھی ایمان کا وجود عنداللہ ہوسکتا ہے نہ عندالشرع اِس پر عقلی دلیل اِس طرح بیان کی جاسکتی ہے کہ:

لَوْاَمْكَنَ وُجُوْدُالْاِيْمَانِ بِدُوْنِ الرِّضَابِالْمُؤْمَنِ بِهٖ.

لَاَمْكَنَ وُجُوْدُالشَّيْءِ بِدُوْنِ سَبَبِهِ الْخَاصِ.

لٰكِنْ وُجُوْدُالشَّيْءِ بِدُوْنِ سَبَبِهِ الْخَاصِ لَايُمْكِنُ فَوُجُوْدُ الْاِيْمَانِ بِدُوْنِ الرِّضَابِالْمُؤْمَنِ بِهٖ لَايُمْكِنُ.

اِس کی وضاحت اِس طرح ہے کہ شریعتِ مقدسہ سے قطع نظر بھی محض دنیائے عقل کے معروضی حالات ایسے ہیں کہ جب تک کسی چیز کواپنانے میں انسان کی رضامندی نہ ہواُس وقت تک اُسے قبول نہیں کرتا کیوں کہ ہر شخص سمجھتا ہے کہ کسی بھی چیز کوتسلیم کرنے کے لیے اُس پر راضی ہونا خاص سبب ہے اوراپنے خاص سبب کے بغیر کسی شے کا وجود میں آنا یعنی اُسے تسلیم کیا جانا اور قبول کیا جانا عادتاً محال ہے کہ کسی جبرواکراہ کے بغیر حالتِ اختیار میں ایسی چیز کوتسلیم کرے جس میں اُس کی رضامندی نہ ہو۔ اُصولِ فطرت کے اِس کلیہ میں مؤمن بہ کے ساتھ رضامندی کے بغیر ایمان کا وجود ناممکن ہونا بھی شامل ہے۔مؤمن بہ کے منافی اور اُس کی جملہ اضداد سے کراہت ونفرت کا لازمہ ایمان ہونے پر عقلی استدلال اِس طرح کیا جاسکتا ہے کہ:

لَوْاَمْكَنَ وُجُوْدُالْاِيْمَانِ بِدُوْنِ الْكَرَاهَتِ عَنْ جَمِيْعِ اَضْدَادِالْمُؤْمَنِ بِهٖ لَاَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَ الضِدَّيْنِ.

لٰكِنَ الْجَمْعُ بَيْنَ الضِدَّيْنِ لَايُمْكِنُ.

فَوُجُوْدُالْاِيْمَانِ بِدُوْنِ الْكَرَاهَتِ عَنْ جَمِيْعِ اَضْدَادِالْمُؤْمَنِ بِهٖ لَايُمْكِنُ.

اِس کی توضیح اِس طرح ہے کہ ایمان کسی بھی مؤمَن بہ کو دل و جان سے تعلیم کرنے سے عبارت ہے جسکے لیے محرک اور خاص سبب اُس کے ساتھ رضا مندی ہے یعنی رضامندی کی صورت میں اُسے تسلیم کرنا عادتاً ضروری ہے کیوں کہ اپنے خاص سبب کے موجود ہونے پر شے کے موجود کی عمومی عادت پر پوری دنیا کا نظام چل رہا ہے۔ نیز ضدین کا اجتماع محال ہے، نیز محبت و کراہت باہمی ضدین ہیں۔ جن میں سے ایک کا وجود آپ ہی دوسرے کے عدم پر دلیل ہے۔

ایسے میں کسی مؤمَن بہ یعنی کسی ضرورت دینی کو تسلیم کرنا یعنی اُس پر ایمان لانا آپ ہی دو چیزوں کے وجود پر دلالت کرتا ہے، جن میں سے ایک اُس کے ساتھ محبت کرنا ہے اور دوسری چیز اُس کی تمام اضداد سے کراہت و نفرت کرنا ہے لیکن قضیہ مفروضہ کی شکل میں بداہت عقل کے اِس مقتضاء سے برعکس مؤمَن بہ کی تمام اضداد سے کراہت کے بغیر ایمان کے وجود کو ممکن کہا جائے تو اِس کا نتیجہ اجتماع ضدین کے ممکن ہونے کے سوا اور کچھ نہیں نکلتا کہ بیک وقت مؤمَن بہ کو تسلیم کرنا بھی ممکن ہو اور اُس کی ضد کو تسلیم کرنا بھی ممکن ہو اور اُس کے ساتھ محبت کرنا بھی ممکن ہو اور کراہت کرنا بھی ممکن ہو۔ قرآن و سنت سے قطع نظر ہر عقل مند سمجھتا ہے کہ اجتماع الضدین ممکن نہیں ہے تو پھر مؤمَن بہ کی تمام اضداد کے ساتھ کراہت کے بغیر ایمان و تسلیم کے ممکن الوجود ہونے کا عندالعقل کوئی جواز نہیں رہتا۔ شاید مقتضائے عقل کی اس بداہت کی طرف آیت کریمہ ''مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهٖ'' (الاحزاب،4) میں اشارہ کیا گیا ہے۔

> یعنی کوئی ایسا شخص نہیں ہے جس کے اندر اللہ تعالیٰ نے دو دل پیدا کیے ہوں جو بیک وقت ایک میں محبت دوسرے میں کراہت اور ایک میں ایک چیز کو ماننا دوسرے میں اُس کی ضد کو ماننا ممکن ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ التزام ایمان کا اِن چیزوں کو مقتضی ہونا جو حتمی اور ناقابل انفکاک ہے لازم و ملزوم ہونے کا ہی نتیجہ ہے اور عین مقتضائے عقل ہے جس پر جتنا غور و فکر کیا جائے گا اُسی شرح تناسب سے

شرح صدر کی توفیق بھی میسر ہو سکتی ہے۔ لوازمات خمسہ ایمان کے ثبوت عقلی کے سلسلہ میں قیاس استثنائی اتصالی کی اِن صورتوں کے علاوہ قیاس اقترانی کی شکل اول سے بھی اِن سب کو ثابت کیا جاسکتا ہے جو بیّن الانتاج ہونے کی بناء پر ہر صاحب فکر ونظر شخص کے لیے سہل الفہم ہے۔ مثال کے طور پر لازمہ محبت کے ثبوت کے لیے کہا جاسکتا ہے کہ؛

مدعٰی:۔ اَلْاِیْمَانُ لَایُوْجَدُ بِدُوْنِ مُحَبَّةِ الْمُؤْمَنِ بِہٖ.

صغریٰ:۔ لِاَنَّہٗ مُقْتَضِی الْمُحَبَّةِ.

کبریٰ:۔ وَلَاشَیْءَ مِنَ الْمُقْتَضٰی یُوْجَدُ بِدُوْنِ مُقْتَضِیْہِ

نتیجہ:۔ فَالْاِیْمَانُ لَایُوْجَدُ بِدُوْنِ مُحَبَّةِ الْمُؤْمَنِ بِہٖ.

اِس کی توضیح یہ ہے کہ ایمان یعنی مُؤمَن بہٖ کو تسلیم کرنے اور اُس کے لازمہ محبت، لازمہ تعظیم اور لازمہ رضا اِن تینوں کی لزوم والی حیثیت کے علاوہ ایمان کے ساتھ مناسبت کے حوالہ سے بھی کچھ حیثیات قابل فہم ہیں؛

پہلی حیثیت:۔ یہ تینوں ایمان بمعنی تسلیم کی طرف مُفضِی اور اُس کے مقتضٰی ہیں۔

دوسری حیثیت:۔ یہ تینوں ایمان لانے کے اسباب ہیں کہ مُؤمَن بہ کے ساتھ محبت اُس کی تعظیم و رضا کے موجب اور اُس کے لیے محرّک وسبب قرار پانے کے بعد ہی ایمان لانے کی توفیق میسر ہوتی ہے جس کے مطابق محبت کو سبب اول اور سبب بعید بھی کہا جاسکتا ہے جبکہ تعظیم و رضا رتبۃً اُس سے مؤخر ہونے کی بنا پر سبب قریب کہلانے کے زیادہ مستحق ہیں۔

تیسری حیثیت:۔ یہ تینوں ذی علامت ہیں جبکہ ایمان بمعنی مجموعہ اقرار باللسان وتصدیق بالقلب یعنی تسلیم کرنا اِن تینوں کی یکساں علامت ہے۔

اِن حقائق کی روشنی میں اِن تینوں کی لزُوم والی حیثیت کو ثابت کرنے کے لیے مذکورہ تینوں حیثیات میں سے ہر ایک کو حدِ اوسط قرار دے کر قیاس اقترانی کی شکل اول بنائی جاسکتی ہے۔ مثال کے طور پر لازمہ

تعظیم کے ثبوت کے لیے کہا جا سکتا ہے کہ؛

مدعیٰ:۔اَلْاِیْمَانُ لَایُوْجَدُ بِدُوْنِ تَعْظِیْمِ الْمُؤْمَنِ بِہٖ.

صغریٰ:۔لانہ عَلَامَۃُ التَّعْظِیْمِ.

کبریٰ:۔وَلَاشَیْئَ مِنْ عَلَامَۃِ التَّعْظِیْمِ یُوْجَدُ بِدُوْنِ ذِی الْعَلَامَۃِ.

نتیجہ:۔فَالْاِیْمَانُ لَایُوْجَدُ بِدُوْنِ الرِّضَا بِالْمُؤْمَنِ بِہٖ.

لازمہ جذبہ عمل بالمومن بہ کو ثابت کرنے کے لیے کہا جا سکتا ہے کہ؛

مدعا:۔اَلْاِیْمَانُ لَایُوْجَدُ بِدُوْنِ جَذْبَۃِ الْعَمَلِ بِالْمُؤْمَنِ بِہٖ.

صغریٰ:۔لانہ مَطْلُوْبٌ مَعَ جَذْبَۃِ الْعَمَلِ.

کبریٰ:۔وَلَاشَیْئَ مِنَ الْمَطْلُوْبِ مَعَ جَذْبَۃِالْعَمَلِ یُوْجَدُ بِدُوْنِ جَذْبَۃِالْعَمَلِ.

نتیجہ:۔فَالْاِیْمَانُ لَایُوْجَدُ بِدُوْنِ جَذْبَۃِ الْعَمَلِ بِالْمُؤْمَنِ بِہٖ.

اِس کی وضاحت اِس طرح ہے کہ قرآن وسنت سے قطع نظر محض عقل کی دنیا میں آمر، ماموراور مامور بہ کے حوالہ سے دیکھا جائے تو جس کسی کو بھی کسی کام سے متعلق امر کیا جاتا ہے یعنی مامور بہ کو وجود میں لانے کا مطالبہ کیا جاتا ہے وہیں پر ہمیشہ اُس کے مطابق عمل کرانا ہی مقصود ہوتا ہے چاہے یہ عمل ظاہر کا ہو یا باطن کا یعنی جوارح کا عمل ہو یا دل کا اور ظاہر ہے کہ ہر عمل سے قبل اُس کے متعلق جذبہ، شوق اور میلان قلب کا ہونا ناگزیر ہوتا ہے ورنہ مطلوبہ عمل ہرگز وجود میں نہیں لایا جا سکتا۔ ایسے میں ایمان مطلوب مع جذبۃ العمل نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا۔ مؤمن بہ کی ضد سے کراہت کو محض تقاضائے عقل سے لازمہ ایمان ثابت کرنے کے لیے کہا جا سکتا ہے کہ؛

مدعا:۔اَلْاِیْمَانُ لَایُوْجَدُ بِدُوْنِ کَرَاھَتِ ضِدِّالْمُؤْمَنِ بِہٖ.

صغریٰ:۔لِاَنَّہٗ یَدُلُّ عَلَیْھَا اِلْتِزَامًا.

کبریٰ:۔وَلَاشَیْئَ مِنَ الدَّالِ الْاِلْتِزَامِی یُوْجَدُ بِدُوْنِ الْمَدْلُوْلِ الْاِلْتِزَامِی.

نتیجہ:۔فَالْاِیْمَانُ لَایُوْجِدُ بِدُوْنِ کَرَاھَتِ ضِدِّالْمُؤْمَنْ بِہٖ.

الغرض ایمان کا کوئی شعبہ اور التزام ایمان کی کوئی قسم یا لوازمات خمسہ ایمان میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو خلافِ عقل ہو البتہ بداہت عقل سے ماوراء ہونے کی بناء پر اُس تک انسانوں کی رسائی فہم توجہ طلب ضرور ہے۔جس کے لیے درسِ نظامی کے فنون سمجھ کر پڑھنے کے بعد فکرِ عملی میں اُنہیں پیش نظر رکھنے کے سوا کسی اور چیز کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔تاہم توفیقِ الٰہی کے بغیر کچھ نہیں ہوسکتا۔(اَللّٰھُمَّ وَفِّقْ لَنَالِمَاتُحِبُّ وَتَرْضٰی)

☆☆☆☆☆

سورۃ بقرہ، آیت 184، 185 کی تفسیر

میرا سوال یہ ہے کہ مدارج العرفان فی مناھج کنزالایمان میں سورۃ البقرہ، آیت نمبر 184 تا 185 کے تراجم کے مابین تقابلی جائزہ جو پیش کیا گیا ہے اِس میں آیت نمبر 185 کے حصہ ''وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ '' کو اس سے ماقبل مذکور ہونے والی سات چیزوں کا فلسفہ اور اُن کا مفاد قرار دیتے ہوئے ایک حکم کو دو بتایا گیا ہے کیوں کہ آیت نمبر 184 میں ''فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ '' کو تیسرے نمبر پر ذکر کرنے کے بعد آیت نمبر 185 میں ''وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ '' کو ساتویں نمبر پر ذکر کیا گیا ہے۔ جبکہ یہاں پر ''وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ '' پہلے والی سے مختلف نہیں ہے جس وجہ سے مفسرین کرام نے بھی دوسری کو پہلی کے لیے تاکید کہا ہے۔ ایسے میں آیت کریمہ ''وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ'' جن چیزوں کا مفاد قرار پا رہی ہے اُن کی تعداد چھ سے زیادہ نہیں ہے، مہربانی کر کے اِس کی وضاحت کریں۔

اس سوال کی ضرورت اِس لیے محسوس کی جا رہی ہے کہ قرآن شریف کے تراجم کا جو تقابلی جائزہ مدارج العرفان کے نام سے شائع کیا جا رہا ہے اِس کی افادیت کے پیش نظر ہر شخص اِس کے ساتھ دلچسپی لیتا ہے اور ہر سال بعد اِس قسطوں کا مجموعہ کتابی شکل اختیار کر لیتا ہے اِس سے مستفیض ہونے والے علماء کرام کی ایک ایک چیز پر نظر ہوتی ہے اور جانبداری و تعصب سے پاک ہونے کی وجہ سے ہر مسلک کے علماء اس کو شوق سے پڑھتے ہیں اِس لیے ہم چاہتے ہیں کہ جو کمزوری نظر آ جائے اُس سے ادارے کو آگاہ کریں تا کہ بروقت اِن کمزوریوں کا ازالہ کیا جائے ورنہ کتابی شکل میں مارکیٹ میں آنے کے بعد اِس

کا افادہ متاثر ہو سکتا ہے جس کو ہمارے جیسے مخلص قارئین گوارا نہیں کرتے۔

السائل...... قاری محمد انور بیگ، خطیب جامع مسجد سنہری روڈ پشاور

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشتباہ مذکورہ دونوں مقامات کو ایک سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہو رہا ہے حالاں کہ ایسا ہرگز نہیں ہے کیوں کہ آیت نمبر 184 میں جو "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ " ہے اس میں لفظ "من" سے مراد وہ مریض و مسافر ہیں جو پہلے سے مسلمان اور مسلم معاشرہ کے افراد میں سے ہیں جیسے لفظ "مِنْكُمْ" سے مفہوم ہو رہا ہے جبکہ آیت نمبر 185 میں "وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ " ہے اس میں لفظ "من" سے مراد عام ہے جو پہلے سے مسلمان اور مسلم معاشرہ کے مریض و مسافر افراد کو شامل ہونے کے ساتھ اُن نو مسلموں کو بھی شامل ہے جو پہلے سے غیر مسلم تھے لیکن حالتِ مرض میں یا حالِ سفر میں ابھی اُنہیں توفیق ایمان نصیب ہو رہی ہے گویا مصداق کے اعتبار سے عموم و خصوص کی یہ تفریق اِن دونوں مقامات کو ایک دوسرے سے جدا کرنے کے لیے کافی ہے اور تفریق کے اس مفہوم پر سب سے بڑی دلیل اِن مقامات کے اندازِ بیان کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا ہے کہ اول میں کلمہ "مـن" لا کر قضا کی سہولت پانے والوں کو مسلم معاشرہ کے افراد میں سے ہونے کی تخصیص فرما دی کہ وہ پہلے سے مسلمان ہیں اس لیے کہ لفظ "من" کا مدخول یعنی "کـم" جو مجرور متصل ہے اس کے ساتھ مخاطب مسلم معاشرہ کے افراد اور پہلے مسلمان کہلانے والے سعادت مندوں کے سوا کوئی اور نہیں ہے جبکہ دوسرے مقام پر اس قید کے بغیر "وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ " کے انداز میں ہے یہاں پر جس مریض و مسافر کو قضا کی سہولت دی گئی ہے وہ اپنے عموم و اطلاق کی بناء پر اِن دونوں قسموں کو شامل ہونے کے سوا کوئی اور مفہوم نہیں رکھتا گویا لفظ "منکم" کی قید و تخصیص سے مطلق مقام یعنی آیت نمبر 185 میں مذکور "وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ " دو حیثیتوں کا حامل ہے؛

پہلی حیثیت:۔ اس کے مصداق کا عموم و اطلاق ہے کہ پہلے سے مسلم اور مسلمانوں کے معاشرہ کے

افراد سے لے کر اُن نو مسلموں کو بھی شامل ہے جو حالِ سفر یا حالِ مرض میں ایمان لا کر مسلمانوں میں شامل ہو رہے ہیں اس حیثیت سے یہ مِن وجہِ ماقبل کے لیے تاکید ہے اور مِن وجہِ تاسیس ہے کہ آیت نمبر 183 کے مصداق سے اضافی افراد کو بھی شامل ہو رہی ہے۔

دوسری حیثیت:۔ اِس میں اُن نو مسلموں کے حوالہ سے روزے کے احکام بتائے گئے ہیں جو ماہِ رمضان کے اندر حالتِ سفر یا حالتِ مرض میں ایمان لا کر اسلام کے مندرجات پر عمل کرنے کا التزام کرتے ہیں کہ ''فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ '' کے احکام اُن پر بھی لاگو ہوتے ہیں۔ یہ اِس لیے کہ پہلے سے مسلمانوں پر صیامِ رمضان کے وجوب ادا اور ماہِ صیام کے اندر حالتِ مرض یا حالتِ سفر میں مسلمانوں ہونے والوں پر وجوبِ ادا کے اسباب میں فرق ہے کہ پہلے سے مسلمانوں پر واجب الادا ہونے کے لیے سبب ماہِ رمضان کی آمد ہے یعنی ماہِ صیام کا چاند دیکھنے کے بعد پورے مہینہ روزہ رکھنے کا التزام کیا جاتا ہے جس کے بعد عارضہ سفر یا لاحقہ مرض کے حرج سے بچنے کے لیے ''فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ '' کی سہولت سے فائدہ اُٹھایا جاتا ہے جبکہ نو مسلموں پر واجب الادا ہونے کے لیے سبب اُن کا اسلام لانا ہے کہ جوں ہی ایمان لایا اُسی وقت جملہ احکام اسلام کی طرح صیامِ رمضان کی ادائیگی کے بھی پابند ہو گیا۔ مثال کے طور پر ماہِ رمضان کی 14 تاریخ کو ایمان لایا تو شروع سے اب تک کے 14 دنوں کا وجوادانہ ہونے کی وجہ سے وجوب قضا بھی نہیں ہے اور باقی دنوں کا روزہ اُس پر واجب الادا ہو گیا جس کے بعد عارضہ سفر و مرض کے حرج سے بچنے کے لیے ''فعدة من ايام اُخر '' کا وجوب لاگو ہو جاتا ہے۔

صیامِ رمضان کے حوالہ سے مسلم اور نو مسلم کا تفصیلی فرق:۔

پہلے سے مسلمان پر ماہِ رمضان کے آغاز سے ہی واجب الادا ہو جاتا ہے جبکہ ماہِ رمضان المبارک کے اندر مسلمان ہونے والے پر بعد والے تمام دنوں کا روزہ واجب الادا ہو جاتا ہے اور اُس سے قبل کا کوئی تصور نہیں ہے۔

پہلے سے مسلمان پر واجب الادا ہونے کے لیے سبب ماہِ رمضان شریف کی آمد ہے جبکہ نو

مسلم پر واجب الادا ہونے کے لیے سبب اُس کا اسلام ہے۔

نومسلم سے ماہِ رمضان کے جتنے دن بھی اسلام لانے سے قبل کے گزرے ہیں اُن کی قضا واجب نہیں ہے کیوں کہ اسلام لانے سے قبل اُس پر وجوب ادا نہیں تھا تو وجوب قضا کا تصور ہی نہیں رہتا کیوں کہ وجوبِ قضا فرع ہے وجوب ادا کی جب اصل نہیں ہے تو پھر فرع کیوں ہو جبکہ پہلے سے مسلمان پر رمضان کے اول سے آخر تک تمام دنوں کے روزے واجب الادا ہیں جس وجہ سے لاحقہ مرض وسفر کی وجہ سے جتنے دنوں کا روزہ کھائے گا اُن سب کی قضا رکھنا بھی واجب ہے۔

اِس کے علاوہ لاحقہ مرض یا عارضہ سفر کے حرج سے بچنے کے لیے قضا کی سہولت سے فائدہ اُٹھانے میں پہلے سے مسلمان اور نومسلم کی کوئی تفریق نہیں ہے۔

قرآن وسنت کی روشنی میں مسلم اور نومسلم کی اِس تفصیل کا فطری تقاضا یہی تھا کہ صیامِ رمضان کے حوالہ سے مسلم مریض مسافر کودی گئی سہولت کو آیت نمبر 184 میں "فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" کی صورت میں بیان کرنے کے بعد نومسلم کو دی گئی اِس سہولت کو بھی مستقل الفاظ میں بیان کیا جاتا۔ قرآن شریف کا کتابِ فطرت ہونے کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسا ہی فرمایا ہے۔ ایسے میں آیت نمبر 185 کے آخری حصہ "وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" کو اِس سے قبل آیت نمبر 183 تا 185 تک بیان ہونے والی سات چیزوں کا مفاد اور اُن سب کا فلسفہ کہنا عین حقیقت ہے۔ جس میں شک کی گنجائش ہی نہیں ہے۔

غلط فہمی کا منشاء اور وضاحت در وضاحت:۔

مذکورہ اشتباہ محض اِس وجہ سے پیدا ہو رہا ہے کہ آیت نمبر 184 میں مذکورہ الفاظ "فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" اور اس کے بعد آیت نمبر 185 میں مذکورہ الفاظ "وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" کے مفہوم کو ایک سمجھا گیا ہے، دوسرے کو اول کے لیے تاکید تصور کیا گیا ہے اور دونوں میں مذکور لفظ "مَن" کے مصداق کو دونوں جگہوں میں پہلے سے

مسلم کے ساتھ مختص سمجھنے کی غلطی کی گئی ہے ورنہ اِس اشتباہ کی گنجائش نہیں تھی گویا اشتباہ کی اِس غلط فہمی کا اصل منشاء دونوں آیتوں کے مصداق واحکام کوایک سمجھنے کی غلطی ہے، جس وجہ سے اِس اشتباہ کو بناء الغلط علی الغلط کہا جائے تو بے مصرف نہیں ہوگا اِس لیے کہ غلط بنیاد کا نتیجہ ہمیشہ غلط ہی ہوتا ہے۔

خشتِ اول چوں نہد معمار کج ‏ ‏ ‏ ‏ تا ثریا میرود دیوارِ کج

باقی رہا یہ سوال کہ آیاتِ کریمہ کے مذکورہ دونوں مقامات اور دونوں الفاظ کے مصداق ومفہوم کوایک سمجھنے کی غلطی پر کیا دلیل ہے؟

تواس کی وضاحت اس طرح ہے کہ صیامِ رمضان کے حوالہ سے قرآن شریف کے اِن دونوں مقامات کے مفہوم کوایک سمجھنا دووجہ سے نامناسب ہے؛

پہلی وجہ:۔ یہ اندازِ فہم اِن دونوں مقامات کے الفاظ کے منافی ہے کیوں کہ پہلے مقام کے الفاظ میں ''فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ '' ہے اور پہلے سے خطاب بھی سابق الایمان مسلمانوں کے ساتھ ہے جیسے سیاق وسباق سے مفہوم ہورہا ہے تو ظاہر ہے کہ یہاں پر لفظ ''منکم'' کا مصداق بھی سابق الایمان مسلمانوں کے سوا کوئی اور نہیں ہے اِس کے بعد دوسرے مقام یعنی آیت نمبر 185 میں لفظ ''منکم'' کے بغیر ''وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ'' کا انداز عموم واطلاق کا ہے جو سابق الایمان مسلموں کے ساتھ نومسلموں کو بھی شامل ہے۔ کلام کے اِن دونوں مقام کے الفاظ واندازِ بیان سے بالترتیب خصوص وعموم کا فرق واضح ہونے کے باوجود دونوں کے مفہوم کوایک کہہ کر دوسرے کو پہلے کے لیے محض تاکید قرار دینے کا کیا جواز ہے؟

دوسری وجہ:۔ اِس تصور کی بنا پر دوسرا مقام پہلے کے لیے تاکید کے سوا کسی اور اضافی فائدہ پر مشتمل نہیں ہوتا جبکہ دوسرے مقام کو اُس کے الفاظ کے مطابق علم رکھنے اور مسلم ونومسلم دونوں کو شامل رکھنے میں نہ صرف تاکید بلکہ تاسیس بھی حاصل ہوتی ہے اور علم بلاغت کا مسلمہ اُصول ہے کہ تاکید کے مقابلہ میں ہمیشہ تاسیس کو ترجیح ہوتی ہے۔ مطول علی التلخیص میں ہے؛

"التاسيس خير من التاكيد لان حمل الكلام على الافادة خير من حمله على الاعادة"(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ علمِ بلاغت میں تاسیس ہمیشہ تاکید سے بہتر ہوتی ہے کیوں کہ اس کلام کو اضافی فائدہ پر حمل کیا جاتا ہے اور اضافی فائدہ پر حمل کرنا پہلے والے کو اِعادہ کرنے سے بہتر ہے۔

بلاغت کے اِس اُصول کی روشنی میں دیکھا جائے تو آیت کریمہ کے دوسرے مقام کو پہلے کے لیے محض تاکید قرار دینے کو سوٴفہم کے سوا اور کچھ نہیں کہا جاسکتا لہٰذا اُس پر بِنا ہونے والے اشتباہ کی حیثیت بھی بناء الغلط علی الغلط کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

تیسری وجہ:۔ صیامِ رمضان کے حوالہ سے مسلم اور نومسلم کے مابین جو تین وجوہ سے فرق ہے وہ اِس بات کا مقتضی ہے کہ آیت کریمہ ﴿فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ کے ارشاد میں پہلے سے مسلمان اور مسلم معاشرہ کے افراد سے متعلقہ احکام کو بیان کرنے کے بعد نومسلموں سے متعلقہ احکام کو بھی مستقل طور پر بیان کیا جائے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ اِس کی تکمیل صرف اِسی صورت میں ہوسکتی ہے کہ دوسرے مقام کو پہلے سے عام قرار دے کر نومسلموں کو بھی شامل کیا جائے جو قرآن شریف کا کتابِ فطرت ہونے کے بھی زیادہ قریب ہے۔

الغرض مذکورہ اشتباہ بناء الغلط علی الغلط کے سوا اور کچھ نہیں ہے جو آیاتِ کریمہ میں حقِ تدبر کا فریضہ انجام دینے سے پہلوتہی اختیار کرنے کا نتیجہ ہے۔ ایسے میں آیت نمبر 185 کے آخری حصہ "وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" کو سابق الذکر جن سات چیزوں کے لیے ہم نے فلسفہ قرار دیا ہے وہ حقیقت کے عین

(۱) کتاب المطول علی التلخیص، ص 121، مع حاشیه میر السید السند، مطبوعه مکتبه الداوری قم ایران۔

مطابق ہے، بلاغت قرآنی کے زیادہ مناسب ہے اور تقاضائے فطرت کے آئینہ دار ہونے کی بنا پر جملہ شکوک وشبہات سے پاک ومحفوظ ہے۔ (فَلِلّٰهِ الْحَمْدُ اَوَّلًا وَّ آخِرًا ظَاهِرًا وَّبَاطِنًا)

ایک اور اشتباہ کا ازالہ:۔

پیشِ نظر آیت کریمہ کے حوالہ سے ہماری اِس تشریح کو پڑھنے کے بعد جہاں اہل علم حضرات سے ہمیں دُعائیں ملنے کی اُمید ہے وہاں اِس بات کا بھی ہمیں احساس ہو رہا ہے کہ تقلیدِ جامد کے اسیر نیم خواندہ حضرات کو شاید یہ اشتباہ ہو جائے کہ اسلاف کی تفسیروں میں یہ تشریح نہیں پائی جاتی ہے کیوں کہ جس مسلک کے ذخیرہ تفسیر کو بھی دیکھا جاتا ہے اُس میں پیشِ نظر آیاتِ مقدسہ کی یہی ایک تشریح پائی جاتی ہے کہ یہاں پر دوسرا مقام پہلے مقام کی تاکید ہے یعنی آیت کریمہ نمبر 185 میں مذکور ''وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ'' تاکید ہے آیت نمبر 184 ''فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ'' کے لیے ایسے جملہ مفسرین کرام کے خلاف اِس تحقیق کو کیوں تسلیم کیا جائے۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ اِس کو مفسرین کے خلاف سمجھنا بجائے خود جہالت ہے، تقلیدِ جامد کا غلط نتیجہ ہے اور مفسرین کرام کی روحوں کو دُکھ دینے کے مترادف ہے نہ صرف اتنا بلکہ آیاتِ قرآنیہ کے لامحدود دُرموز ومعارف کو صرف مفسرین کے بیان تک محدود کرنے کی غلطی سے مختلف نہیں ہے حالانکہ کسی بھی مفسر نے یہ نہیں کہا ہے کہ میری بتائی ہوئی باتوں پر اکتفا کر کے مزید غور وفکر کرنے سے اجتناب کرو، جبکہ یہاں پر پیشِ نظر آیاتِ مقدسہ کی تشریح کے حوالہ سے ہم نے جو تحقیق پیش کی اِس میں مفسرین کرام کی تاکید والی تشریح جوں کی توں محفوظ ہے، اُس کی مخالفت ہے نہ انحراف بلکہ ہم نے اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی توفیق معرفت سے آیتِ کریمہ کے دوسرے مقام کو پہلے مقام کے لیے مِن وجہ تاکید اور مِن وجہ تاسیس ہونا ثابت کیا ہے جس سے مفسرین کرام کی رُوحوں کو بھی خوشی ہوئی ہوگی اور عالَمِ اَرواح میں اُنہوں نے بھی ہمیں دُعاؤں سے نوازا ہوگا۔

☆☆☆☆☆

سورۂ بقرہ، آیت نمبر 192 کی تفسیر

میرا سوال یہ ہے کہ مدارج العرفان فی مناھج کنز الایمان میں سورۃ البقرہ، آیت نمبر 192 ''فَاِنِ انْتَھَوْا فَاِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ'' کے کئے گئے اُن تراجم کو غیر معیاری قرار دیا گیا ہے جن میں اِس کا ترجمہ ''کفر سے باز آ کر اسلام قبول کرنے میں کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کو مسلمانوں کو بخشنے اور اُن پر رحم کرنے والا'' کہا گیا ہے۔ اِن کو غیر معیاری قرار دینے کا فلسفہ اِس لیے سمجھ میں نہیں آتا کہ بعض مفسرین کرام نے بھی ایسا ہی کہا ہے تفسیر جلالین میں ہے؛

''اِنْتَھَوْا عَنِ الْکُفْرِ وَاَسْلَمُوْا فَاِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ لَّھُمْ رَحِیْمٌ بِھِمْ''

اِس کا جواب یہ ہے کہ اِس حوالہ سے جلالین کی مذکورہ عبارت جیسی تشریح جن اَقل قلیل حضرات سے منقول ہے وہ مِن حیث التشریح درست ہے اور آیت کریمہ کے متعدد مظاہر میں سے ایک خاص صورت کا اظہار ہے لیکن آیت کریمہ کے ترجمہ کو اُس پر بنا کرنا غلط ہے، بے احتیاطی ہے اور آیت کریمہ کی جامعیت کے منافی ہے۔ یہ اِس لیے کہ قرآنی آیات کا ترجمہ وتشریح دو جدا حقیقتیں ہیں، ہر ایک کے الگ الگ تقاضے ہیں جس کے مطابق مفسر کو جائز ہے کہ کسی آیت کریمہ کے اندر موجود متعدد احتمالات میں سے ایک کو ذکر کرے یا اُن میں سے کسی ایک کو اپنی فہم کے مطابق ترجیح دے جبکہ مترجم کو اصل کے مطابق نپے تلے الفاظ استعمال کرنے کے سوا کسی لفظ کا اضافہ کرنا جائز ہے نہ کم کرنا چہ جائیکہ کسی کے خاص قول پر بنا کرنا جائز ہو ورنہ ترجمہ اصل کے مطابق نہیں ہوگا۔ ہم نے آیت کریمہ ''فَاِنِ انْتَھَوْا فَاِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ'' کے تراجم کا تقابلی جائزہ لیتے ہوئے جن پر رد کیا ہے اُن کی اِسی غلطی کی بنیاد پر کیا ہے کہ اُنھوں نے آیت کریمہ کی جامعیت کو دیکھا نہ واقعیت کو، بلاغی حیثیت کو پیش نظر رکھا نہ

لغوی مفہوم کی وسعت کو اور اُسوۂ حسنہ سید الانام ﷺ سے روشنی لینے کی کوشش کی نہ مفسرین کرام کے مختلف اقوال سے بلکہ سب سے بے التفاتی کرتے ہوئے ترجمہ کو صرف جلالین کی مذکورہ عبارت پر بنا کرنے کی غلطی کی ہے جس کا نتیجہ نہ صرف اتنا کہ ترجمہ معیاری نہ ہوسکا، مفہوم کی وسعت پر منطبق نہ ہو سکا بلکہ اُس کے نزول سے مقصد کے منافی ہونے کے ساتھ اکثر مفسرین سے بھی انحراف ہوا اور آیت کریمہ کی بلاغی حیثیت کے منافی ہونے کے ساتھ اُس کی عبارۃ النص سے بھی انحراف ہوا۔ اِس اجمال کی تفصیل کو سمجھنے کے لیے تمہید کے طور پر مندرجہ ذیل حقائق کو سمجھنا ضروری ہے؛

پہلی حقیقت:۔ آیت کریمہ ''فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ'' جملہ خبریہ ہے اور علم بلاغت کے مطابق ہر جملہ خبریہ فائدہ خبر یا لازم فائدہ خبر سے خالی نہیں ہوتا۔ تلخیص المفتاح میں ہے؛

''لَاشَکَّ اَنَّ قَصْدَ الْمُخْبِرِ بِخَبَرِہٖ اِفَادَۃُ الْمُخَاطَبِ اَمَّاالْحُکْمِ اَوْ کَوْنُہٗ عَالِمًابِہٖ وَسِیَمِیَ الْاَوَّلُ فَائِدَۃُ الْخَبَرِ وَالثَّانِیْ لَازِمُهَا''(۱)

دوسری حقیقت:۔ جہاد مع الکفار کے حوالہ سے اسلام کا مزاج وہی ہے جو نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ کے اُسوۂ حسنہ سے عیاں ہے کہ کفار کی طرف سے جب تک اسلام کے خلاف جارحیت نہ ہو، بالواسطہ یا بلاواسطہ تبلیغ اسلام کی راہ میں رکاوٹ نہ ہو اور غیر مسلح جہاد کی کسی صورت سے بھی اُن کی اصلاح ممکن نہ ہو اُس وقت تک اللہ کے رسول سید عالم ﷺ نے کسی کے خلاف مسلح جہاد کا اقدام کبھی نہیں فرمایا اور نہ کبھی اِس کی اجازت دی ہے کیوں کہ مسلح اِقدامی جہاد کی مثال آپریشن جیسی ہے جو مجبوری اور صرف مجبوری کی صورت میں ہوتی ہے جو غیر مسلح جہاد کی تمام ممکنہ صورتیں ناکام و بے نتیجہ ہونے کے بعد ہوتی ہے۔ اُس وقت بھی کچھ احتیاطی تدابیر اور چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے جبکہ مسلح اقدامی جہاد کے ماسوا غیر مسلح جہاد کی تمام شکلیں اپنے اپنے موسم و اوقات کے مطابق مسلمانوں پر لازم لاینفک ہیں کہ کسی وقت بھی اِس کی فرضیت کفائی ساقط نہیں ہوتی۔

---

(۱) تلخیص المفتاح، بحث احوال الاسناد الخبری، ص 7۔

تیسری حقیقت:۔ اسلام اور کفر میں تقابل تضاد ہے کہ ایک کا وجود آپ ہی دوسری کی نفی ہے اور ایک کی نفی آپ ہی دوسرے کا وجود ہے جس کے بعد دوسرے کی نفی یا وجود پر کوئی اور دلیل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔

چوتھی حقیقت:۔ پیش نظر آیت کریمہ ''فَاِنِ انْتَھَوْا فَاِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ'' کی تفسیر میں صحابہ کرام سے لے کر تابعین اور تبع تابعین کے مفسرین تک تین اقوال منقول ہیں۔ جیسے محدثِ بغدادی عبدالرحمٰن ابن الجوزی المتوفی 597ھ نے تفسیر زادالمیسر میں لکھا ہے؛

''فَاِنِ انْتَھَوْا فِیْہِ ثَلَاثَۃُ اَقْوَالٍ اَحَدُھَا اَنَّ مَعْنَاہُ فَاِنِ انْتَھَوْا عَنْ شِرْکِکُمْ وَقِتَالِکُمْ وَالثَّانِی عَنْ کُفْرِھِمْ وَالثَّالِثُ عَنْ قِتَالِکُمْ دُوْنَ کُفْرِھِمْ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے فرمان ''فَاِنِ انْتَھَوْا'' میں مفسرین کے تین اقوال ہیں؛

پہلا قول:۔ وہ اپنے شرک اور تمہارے ساتھ لڑنے سے باز رہیں۔

دوسرا قول:۔ کفر سے باز رہیں۔

تیسرا قول:۔ کافر و مشرک رہتے ہوئے بھی تمہارے ساتھ لڑنے سے باز رہیں۔

ان تمہیدی مسلمات کو سمجھنے کے بعد جواب کی تفصیل آسان ہوگئی ہے کہ آیت کریمہ کے ترجمہ کو جلالین کے مذکورہ قول پر استوار کر کے ''پھر اگر وہ کفر سے باز آجاویں اور اسلام لائیں'' کہنا مفسرین کے مطابق نہیں بلکہ خلاف ہے کیوں کہ جلالین کی مذکورہ عبارت ''اِنْتَھَوْا عَنِ الْکُفْرِ وَ اَسْلَمُوْا'' عطفِ تفسیری پر محمول ہے ورنہ عطف نسق کسی صورت بھی درست نہیں ہوسکتا کیوں کہ عطفِ نسق میں معطوف و معطوف علیہ ایک دوسرے سے مغائر ہوتے ہیں جبکہ پیش نظر عبارت میں کفر و اسلام کے مابین تقابل تضاد ہونے کی بنا پر مغایرت نہیں بلکہ انتہاء عن الکفر التزام اسلام کے بغیر ممکن نہیں ہے جس کے مطابق انتہاء عن الکفر اور التزام اسلام ایک چیز کے دو نام ہیں اور جلالین کی یہ عبارت عطف

---

(۱) تفسیر زادالمیسر، ج1، ص182، مطبوعہ بیروت۔

تفسیری پر محمول ہونے کی بنا پر درست و بے غبار ہے جبکہ ترجمہ کو اُس پر بنا کرنے والے مترجمین نے اُسے عطفِ نسق سمجھنے کی غلطی کر کے بناء الغلط علی الغلط کا ارتکاب کیا ہے جو احتیاطی تقاضوں کے منافی ہے۔ جلالین کی عبارت کا عطفِ تفسیری پر محمول ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اکثر مفسرین کرام نے انتہاء عن الکفر اور التزامِ اسلام اِن دونوں کو ذکر کرنے کے بجائے صرف ایک پر اکتفا کیا ہے یعنی انتہاء عنِ الکفر پر اکتفا کیا ہے یا التزام اسلام پر تفسیر القرطبی میں ہے؛

''فَاِنِ انْتَهَوْا اَیْ عَنْ قِتَالِکُمْ بِالْاِیْمَانِ''(۱)

یہاں پر انتہا کی تفسیر صرف ایمان لانے میں کی ہے اور قتال سے منع ہونا کوئی مستقل چیز نہیں ہے بلکہ ایمان لانے کا نتیجہ اور اُس کا لازمہ ہی ہے۔ تفسیر روح المعانی میں ہے؛

''فَاِنِ انْتَهَوْا عَنِ الْکُفْرِ بِالتَّوْبَةِ مِنْهُ''(۲)

یہاں پر بھی انتہا کی تفسیر ایمان لانے میں کی ہے کیوں کہ کفر سے توبہ تائب ہونے سے مقصد اسلام میں داخل ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ اسلام اور کفر کے مابین تقابل تضاد ہونے کی بنا پر کفر سے تائب ہونے کو التزام اسلام لازم ہے۔

تفسیر الکشاف میں ہے؛ ''عَنِ الشِّرْکِ وَالْقِتَالِ''(۳)

یہاں پر بھی انتہا کی تفسیر اسلام قبول کرنے کے ساتھ کی ہے کیوں کہ کفر و شرک سے بیزار ہونے کا مطلب اسلام قبول کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

تفسیر البیضاوی میں ہے؛ ''فَاِنِ انْتَهَوْا عَنِ الْقِتَالِ وَالْکُفْرِ''(۴)

یہاں پر کفر کو ذکر کر کے اسلام لانے کو مراد لیا ہے کیوں کہ کفر سے بیزاری قبولِ اسلام کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

---

(۱) التفسیر القرطبی، ج2، ص353۔ (۲) روح المعانی، ج2، ص760۔

(۳) الکشاف، ج1، ص342۔

(٤) تفسیر بیضاوی مع شیخ زادہ، ج1، ص500، دار احیاء تراث العربی۔

تفسیر کبیر میں ہے؛

’’قَالَ ابْنُ عَبَاس ’’فَاِنِ انْتَهَوْا عَنِ الْقِتَالِ وَقَالَ الْحَسَنُ فَاِنِ انْتَهَوْا عَنِ الشِّرْكِ حُجَّةُ الْقَوْلِ الْاَوَّلِ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْاِذْنِ فِي الْقِتَالِ مَنْعُ الْكُفَّارِ عَنِ الْمُقَاتَلَة فَكَانَ قَوْلُهُ فَاِنِ انْتَهَوْا مَحْمُوْلًا عَلٰى تَرْكِ الْمُقَاتَلَةِ حُجَّةُ الْقَوْلِ الثَّانِي اِنَّ الْكَافِرَ لَا يَنَالُ غُفْرَانَ اللّٰه وَرَحْمَته بِتَرْكِ الْقِتَالِ بَلْ بِتَرْكِ الْكُفْرِ‘‘(۱)

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباس ص نے فرمایا کہ آیت کریمہ ’’فَاِنِ انْتَهَوْا‘‘ سے مراد کفار کا اپنے کفر پر قائم رہتے ہوئے بھی مسلمانوں کے ساتھ تعرض کرنے سے باز رہنا ہے کہ اِس صورت میں اُن کے ساتھ جہاد بالسیف جائز نہیں ہے اور حضرت حسن البصری ص نے فرمایا کہ اس سے مراد کفر وشرک سے باز آنا ہے۔

اول قول کی دلیل یہ ہے کہ کفار کے ساتھ جہاد بالسیف کرنے کا حکم دینے سے مقصد اُن کی طرف سے اسلام کے خلاف لڑنے کو روکنا تھا اب جب وہ خود اِس سے منع ہو چکے ہیں تو اُن کے ساتھ جہاد بالسیف بھی جائز نہیں ہوگا لہٰذا اِس انتہا سے مراد بھی اسلام کے خلاف تعرض کرنے سے باز آنا ہوگا۔

دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ کافر اللہ تعالیٰ کی طرف سے غفران ورحمت کا اُس وقت تک مستحق نہیں ہوسکتا جب تک کفر سے باز نہیں آتا یعنی جب تک مسلمان نہیں ہوتا لہٰذا اِس انتہا سے مراد بھی اسلام قبول کرنا ہے۔

امام فخر الدین الرازی کا یہ کلام درحقیقت اِس حوالہ سے جملہ تفاسیر کا لُبِ لُباب اور حاصلِ مقصد ہے جس کے مطابق آیت کریمہ میں مذکور انتہاء سے حاصل تفسیر یہ کہ بعض اُسلاف نے اِس سے مراد کفر سے باز آنا لیا ہے یعنی اسلام قبول کر کے اہل اسلام کی صف میں آنا جس سے قتال وجدال جیسی

(۱) التفسیر الکبیر، ج5، ص144۔

تمام منفی حرکتیں آپ ہی ختم ہو جاتی ہیں اور وہ مستحق قتل ہونے کے منظر سے نکل کر اللہ تعالیٰ کی مغفرت و رحمت کا استحقاق پاتے ہیں اور بعض اَسلاف نے اِس سے مراد یہ لی ہے کہ وہ اپنے کفر و شرک پر قائم رہتے ہوئے بھی اسلام کے خلاف لڑنے اور کسی قسم کے تعرض کرنے سے باز رہیں تو دُنیوی طور پر سابقہ لڑائی سے درگزر فرما کر اللہ تعالیٰ اُنہیں زندہ رہنے کا حق دیدیتا ہے جو اُس کی رحمت کا تقاضا ہے تاکہ امن و سکون کے ساتھ رہتے ہوئے اسلام کی دعوت و تبلیغ کو قبول کر کے اُخروی زندگی کو بھی اللہ تعالیٰ کی مغفرت و رحمت کا مستحق بنا سکیں۔ مفسرین کرام کی اِن تصریحات کی روشنی میں دیکھا جائے تو آیت کریمہ کے ترجمہ میں ''اپنے کفر سے باز آجاویں اور اسلام قبول کرلیں'' جیسے انداز تطویل لاطائل کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ جب اسلام قبول کرنا اور کفر سے باز آنا ایک ہی چیز ہے تو پھر دونوں کو ذکر کر کے متن کے الفاظ پر اضافہ کرنے کی کیا ضرورت باقی رہتی ہے۔ ایسے میں اِن تراجم کی حیثیت جملہ مفسرین کرام سے انحراف اور بے مصرف تطویل سے مختلف نہیں ہے۔ اِس پر مستزاد یہ کہ جلالین کی جس عبارت پر اِن کو بنا کیا گیا ہے درحقیقت یہ اُس کے بھی منافی ہیں کیوں کہ اُسے عطف تفسیری پر محمول کر کے بے مصرف تطویل و تکرار سے بچایا جا سکتا ہے جبکہ اِن میں عطف تفسیری پر محمول کرنیکی گنجائش نہیں ہے، جیسے اہل دانش سے مخفی نہیں ہے۔

حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو محدث ابن الجوزی کے بیان کردہ تین اقوال کا انجام بھی یہی دو ہیں کیوں کہ قولِ اول یعنی ''اِنتَهُوا عَن شر کهم وَقِتَالِكُم'' کی حقیقت کفر سے باز آنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے جبکہ لفظ ''وَقِتَالكم'' کا ذکر بطورِ لازمہ ہے کیوں کہ کفر سے باز آنے کو اسلام کے خلاف قتال کرنے سے منع ہونا لازم ہے اور کفر سے باز آنا آپ ہی اسلام کو قبول کرنا ہے کیوں کہ اسلام اور کفر میں تقابل تضاد ہونے کی وجہ سے ایک سے باز آنا دوسرے میں داخل ہوئے بغیر ممکن نہیں ہے گویا حافظ ابن الجوزی کے بیان کردہ اول قول کی حقیقت کفر سے باز آنے کے سوا ہے جسکے مطابق آیت کریمہ ''فَاِنِ انتَهَوا'' کی صرف دو تفسیریں باقی رہ جاتی ہیں؛

پہلی تفسیر:۔ کفر سے باز آئیں یعنی اسلام قبول کر کے اللہ تعالیٰ کی علی الاطلاق بخشش اور رحمت کے مستحق بنیں۔

دوسری تفسیر:۔ کفروشرک پر قائم رہتے ہوئے اسلام کی راہ میں رکاوٹ بننے سے باز آئیں، اسلام کے خلاف کسی سازش کا حصہ بننے سے اور مسلمانوں کے خلاف تعرض کرنے سے کنارہ کشی اختیار کریں۔

اِس تفسیر کی بنا پر اُن کے لیے اللہ تعالیٰ کی غفوریت کا مظہر یہ کہ اسلام کے خلاف اُن کی سابقہ لڑائیوں پر دُنیوی زندگی میں ستر ڈالتا ہے، مسلمانوں کی تلوار اُن سے روکتا ہے اور اُن کے خلاف مسلح جہاد کرنے کی اجازت نہیں دیتا اور اللہ تعالیٰ کا اُن پر رحیم ہونے کا مظہر یہ کہ اسلام کے حوالہ سے پُرسکون وپُرامن زندگی گزارنے کی مہلت دینے کے ساتھ اسلام کی طرف آنے کی ترغیب اور کفروشرک سے ترہیب کی اسلامی تبلیغ پر کان دھرنے کی ترغیب دیتا ہے، موقع فراہم کرتا ہے اور تقاضاء رحمت کی تکمیل فرماتا ہے یہ اِس لیے کہ اسلام کو اپنی حقانیت اور فطری مذہب ہونے پر اتنا اعتماد ہے کہ دُنیا بھر کے غیر مسلم اقوام سے اپنی تبلیغ کو سننے کا مطالبہ کرتا ہے اور یقین رکھتا ہے کہ اسلام کی حقیقی تبلیغ کو آزاد ذہن سے سننے کے بعد وہ زیادہ دیر تک غیر مسلم نہیں رہ سکتے ہیں۔ اِسی اعتماد کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ نے اسلام کی دعوت وتبلیغ کو اہل اسلام پر ناقابل انفکاک فریضہ قرار دیا ہے جس کی متعدد شکلیں ہیں اور ہرایک کے اپنے موسم وجدا جدا تقاضے ہیں۔ الغرض تقریری، تحریری، صحافتی، سفارتی، مذاکراتی اور میڈیائی تبلیغات کی یہ تمام شکلیں اپنے اپنے تقاضوں کے مطابق قرآن وسنت کے روشنی میں اسلامی جہاد ہی کہلاتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَجَاهِدهم به جهاد كَبِيْرًا''(۱)

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ قرآن شریف کی فطری تبلیغ اُن کے سامنے پیش کر کے اُنہیں اسلام کی

(۱) الفرقان،52۔

طرف لانے کی بڑی محنت کریں۔

دوسری جگہ ارشاد فرمایا؛

''یاایھاالنبی جاھدالکفار والمنافقین وغلظ علیھم وما واھم جھنم وبئس المصیر''(۱)

اِس کامفہوم یہ ہے کہ اے نبی ﷺ کفار ومنافقین کو سمجھانے کے لیے جہادِ تبلیغ کیجئے اور حقانیتِ اسلام کی سخت دلائل اُن پر واضح کیجئے اور ٹھکانہ اُن کا جہنم ہے جو بدترین ٹھکانہ ہے۔

آیت کریمہ کے اِن تراجم کا تطویل بلاطائل اور متن کی جامعیت کے منافی ہونے پر اِن دلائل کے علاوہ ایک اہم نکتہ یہ بھی ہے کہ متن کے لفظ''اِنْتَھَوْا'' کے مظہر کو اُن کے اسلام لانے کیساتھ مختص بتانے کی صورت میں آیت کریمہ کا دوسرا حصہ یعنی''فَاِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ '' کی خبریت بے مقصد ہونا لازم آتا ہے یہ اِس لیے کہ یہاں پر آیت کریمہ کے اِس جملہ خبریہ کے ساتھ مخاطب اہل اسلام ہیں اور اللہ تعالیٰ کا اُن پر غفورورحیم ہونے کے مضمون کا اُنہیں پہلے سے علم ہے تو پھر کون کہہ سکتا ہے کہ اِس صورت میں علم بلاغت کے مطابق فائدہ خبر یا لازمِ فائدہ خبر کا افادہ ہورہا ہے۔

☆☆☆☆☆

---

(۱) التحریم،9۔

لفظ شئ کی تحقیق اور مراد کی تشخیص

میرا سوال یہ ہے کہ ''آوازِ حق'' میں تراجم قرآن کے تقابلی جائزہ پیش کرتے ہوئے آیت کریمہ ''اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیْرٌ'' کے کنز الایمان والے ترجمہ کو اس لیے معیاری قرار دیا گیا ہے کہ یہ ''بے شک اللہ سب کچھ کرسکتا ہے'' کہنے کے انداز میں ممکن کی تمام صورتوں کو شامل ہے چاہے موجود ہو یا معدوم، اس پر یہ خلجان پیدا ہوتا ہے کہ یہ مذہب اہل سنت پر منطبق نہیں ہے اس لیے کہ اہلسنت کے نزدیک شئ ہمیشہ موجود ہوتا ہے معدوم کو شئ نہیں کہا جاتا، مہربانی کرکے اس کی وضاحت کی جائے۔ والسلام

مولانا شاہ منیر اُستاذ الحدیث دار العلوم جامعہ جنیدیہ، کارخانو مارکیٹ، خیبر روڈ حیات آباد پشاور۔

اس کے جواب میں سب سے پہلے یہ واضح کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ معدوم کو شئ کہنے یا نہ کہنے کے حوالہ سے اہل سنت و معتزلہ کے مابین اختلاف کو لُغوی فتویٰ یا بحث لُغوی سمجھنے کی جو روش مشہور ہے اس کا حقیقت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے کیوں کہ لفظ ''شئ'' کا استعمال بطورِ اسم کس کے لیے ہوسکتا ہے اور کس کے لیے نہیں ہوسکتا۔ یہ خالص لُغت کا مسئلہ ہونے کی وجہ سے قیاس و اجتہاد کی گنجائش ہی نہیں رکھتا جبکہ ''عند الاشاعرہ شئی'' کا موجود کے ساتھ مختص ہونے اور عند المعتزلہ موجود و معدوم دونوں کو شامل ہونے کا تنازعہ لُغوی نہیں بلکہ معنوی اور لسانی نہیں بلکہ اجتہادی مسئلہ ہے اور قرآن شریف کا ترجمہ کرنا اہل اسلام میں سے کسی فریق یا کسی مجتہد کا تابع نہیں بلکہ بجائے خود مستقل ذمہ داری ہے جس کے اپنی مستقل شرائط اور تقاضے ہیں جن میں سے آیاتِ قرآنی کی لُغوی اور لسانی و بلاغی حیثیت کو پیش نظر رکھ کر اُس کے مطابق الفاظ و انداز اختیار کرنا مترجم کی اولین ترجیح ہوتی ہے۔ آیت کریمہ ''اِنَّ اللّٰہَ علٰی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیْرٌ'' کے کنز الایمانی ترجمہ ''بے شک اللہ سب کچھ کرسکتا ہے''

کے حُسن اور اِس کے معارف کا راز بھی یہی ہے کہ اسے کسی اجتہادی ظن پر بِنا کرنے کے بجائے معیاری ترجمہ کی اِن ضروری شرائط پر استوار کیا گیا ہے اور لسانِ قرآنی کی لُغت میں لفظ ''شَیْءٍ'' کا مفہوم ''کل مَا یَصِحُ اَن یعلَمَ وَیخبَرَ عَنه'' متعین ہونا سب کو معلوم ہے کیوں کہ لُغت سب کے لیے یکساں قابل فہم ہوتی ہے۔ نیز اِس بات میں بھی اہل لُغت سے لے کر اہل اجتہاد اور متکلمین اسلام سے لے کر مفسرین کرام تک سب متفق ہیں کہ قرآن وسنت کے جس جس مقام پر ''شَیٔ'' کے ساتھ قدرتِ الٰہی کو متعلق بتایا گیا ہے وہیں پر اِس سے مراد ممکن ہی متعین ہے یعنی واجب تعالیٰ جَل جلالہ اور اُس کی صفات کو شامل ہے نہ محال وممتنع کو جس کے مطابق آیت کریمہ ''اِنَّ اللّٰهَ بِکُلِّ شَیٔ عَلِیم'' کی طرح تینوں کو شامل ہونے کے بجائے صرف ممکن کی جملہ قسموں کو محیط ہے؛

پہلی قسم:۔ جو ظرف خارج میں موجود ہے جیسے دنیا بھر کے کلیات وجزئیات اور معقولات و مشاہدات جو دنیا کی عملی زندگی سے عبارت ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''سَنُرِیْهِمْ اٰیٰتِنَا فِی الْاٰفَاقِ وَفِیْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ'' (۱)

دوسری قسم:۔ جو ظرفِ ذہن میں موجود ہے، جیسے انسانوں کے دخل عمل اور اُن کے کسب واختیار سے وجود میں آنے والے وہ تمام اُمور جن کا خالق اللہ کے سوا کوئی اور نہیں ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَایْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَدًاO اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰهُ'' (۲)

تیسری قسم:۔ جو اَب تک ظرف خارج میں آیا ہے نہ ظرفِ ذہن میں بلکہ آئندہ کسی وقت اُنہیں وجود میں لانے کے ساتھ مشیتِ الٰہی متعلق ہو چکی ہے۔ عام اِس سے کہ انسانوں کے کسب کو اُن میں دخل ہو یا نہ ہو۔ اللہ نے فرمایا؛

''یَخْلُقُ مَا یَشَآءُ وَاللّٰهُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ'' (۳)

---

(۱) فصلت، 53۔ (۲) الکھف، 24۔ (۳) المائدہ، 17۔

چوتھی قسم:۔ جو وجود میں آیا ہے نہ کبھی آئے گا کیوں کہ اپنی جگہ اُس کے وجود و عدم میں سے ہر ایک ممکن اور مقدور تحت القدرت ہونے کے باوجود اُسے وجود میں لانے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی مشیت ہی متعلق نہیں ہوئی ہے۔ جیسے فرمایا؛

''وَلَوْشَآءَ رَبُّکَ لَاٰمَنَ مَنْ فِی الْاَرْضِ کُلُّھُمْ جَمِیْعًا''(۱)

کون نہیں جانتا کہ ابوجہل جیسے ازلی کافروں میں ایمان پیدا کرنا فی نفسہ ممکن اور مقدور تحت القدرت ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے اِسے وجود میں لانے کا ارادہ نہیں فرمایا ہے جس وجہ سے ایسوں کو کبھی ایمان نصیب نہیں ہوتا۔

الغرض آیت کریمہ ''اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ'' میں لفظ ''شَیْءٍ'' اپنے لُغوی مفہوم پر محمول ہونے اور اس سے مراد کل اقسام ممکن ہونے پر لُغت قرآنی سے لے کر متکلمین اسلام اور مفسرین کرام سے لے کر فقہاء کرام تک سب متفق ہیں اور آیت کریمہ کا اِس کے مطابق ترجمہ ہونے کا شرف کنزالایمان کے سوا کسی دوسرے کو نصیب نہیں ہوا، اور کنزالایمان کے اِس امتیازی عرفان کا راز یہ ہے کہ اِسے اشاعرہ و معتزلہ کے اختلاف پر بنا کرنے کے بجائے معیاری ترجمہ کے شرائط پر اُستوار کیا گیا ہے، مجتہد کی رائے کا تابع بنانے کے بجائے اُس کی مستقل حیثیت کو پیش نظر رکھا گیا ہے، متن کے عموم اور ممکن کی تمام قسموں کو شامل ہونے کی قطعی حیثیت کو خوبصورت و جامع انداز میں ظاہر کیا گیا ہے۔ ایسے میں اِسے اہل سنت کے منافی سمجھنا سُوءِ فہم کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اِس اجمال کی تفصیل اِس طرح ہے کہ لسانِ قرآنی کے مطابق لفظ ''شَیْ'' کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک لُغوی، دوسری معنوی۔

لُغوی حیثیت:۔ یہ ہر اُس حقیقت کے لیے اسم ہے جس کی کسی نہ کسی عنوان سے پہچان ممکن ہو اور مخبر عنہ ہو سکے۔ اِس حیثیت کا تعلق لُغت کے ساتھ ہونے کی وجہ سے کسی متکلم کو اِس میں اختلاف برپا کرنے کی گنجائش ہے نہ کسی مجتہد کو نہ کسی فقیہ کو اور نہ کسی مفسر کو۔ اِس لیے کل مکاتب

---

(۱) یونس، 99۔

فکر مفسرین کرام نے بھی اپنی تفسیروں کو اسی پر بنا کیا ہے۔

معنوی حیثیت:۔ اِس میں اشاعرہ ومعتزلہ کے مابین اختلاف ہے لیکن یہ اختلاف اصلی نہیں بلکہ دوسرے اختلاف کا جنم ہے وہ یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک وجود وعدم اور معدوم وموجود اپنے آپس میں خاص ضدین ہیں۔ جن کے مابین واسطہ نہیں ہے جس کے مطابق کسی شئی کا موجود ہونا آپ ہی اُس کے معدوم نہ ہونے پر دلیل ہے کوئی اور دلیل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اِسی طرح کسی شئی کا معدوم ہونا آپ ہی اُس کے موجود نہ ہونے پر دلیل ہے جس کے بعد اُس کے موجود نہ ہونے پر کوئی اور دلیل طلب کرنے کی ضرورت نہیں ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک ایسا نہیں ہے بلکہ وجود وعدم اور موجود ومعدوم کے مابین ثبوت کا واسطہ ہے یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک شئی موجود بھی نہ ہو، معدوم بھی نہ ہو بلکہ ثابت ہو اور ثبوتِ شئی وجودِ شئی سے مختلف اور جدا حقیقت ہے۔ اہل سنت ومعتزلہ کے مابین پائے جانے والے اِس اختلاف سے معدوم کو شئی کہنے یا نہ کہنے کا اختلاف آپ ہی لازم آجاتا ہے جس کی واقعی شکل کو سمجھنے کے لیے تمہیدی طور پر دو باتوں کو سمجھنا ضروری ہے؛

پہلی بات:۔ ثبوت الشئی، تحقق الشئی، تقرر الشئی، تجوہر الشئی، فعلیت الشئی اور شیئیت الشئی جیسی تعبیرات جو علم کلام کی کتابوں میں پائی جاتی ہیں اِن میں لفظی اختلاف کے سوا کوئی فرق نہیں ہے یعنی مفہوم اِن سب کا ایک ہے جس کے مطابق اِن سب کا فاعل اِن کے ساتھ مذکور ہونے والے شئی کے سوا کوئی اور چیز نہیں ہے۔

دوسری بات:۔ وجود وعدم کے مابین ثبوت کا واسطہ ہونے یا نہ ہونے کے حوالہ سے اختلاف کی طرح اِس میں بھی اختلاف ہے کہ "شیئیت الشئی فی ظرفٍ ما" کو یعنی کسی ظرف میں شئی کے متحقق ہونے کو وجود مساوی ہے یا نہیں۔ اہل سنت مساوی کہتے ہیں جس کے مطابق اِن کے نزدیک شیئیت الشئی اور وجود الشئی ایک چیز کے دو نام ہیں۔ جبکہ معتزلہ اِس سے اختلاف رکھتے

ہیں اور کہتے ہیں کہ شیئیت الشئ کو وجود نہ لازم ہے نہ مساوی بلکہ یہ وجود کے بغیر بھی ہوسکتی ہے کیوں کہ شیئیت وثبوت، وجود سے جدا اور مستقل حقیقتیں ہیں جو وجود وعدم کے مابین واسطہ اور برزخ کی حیثیت میں ہیں۔

اِن تمہیدات کو سمجھنے کے بعد اہل سنت ومعتزلہ کے مابین مذکورہ ذیلی اختلاف کی حقیقت تک رسائی آسان ہوجاتی ہے یہ اس لیے کہ جب اہل سنت کے نزدیک وجود وعدم ایک دوسرے کے نقیض ہیں اور موجود ومعدوم ایک دوسرے کی مخصوص ضدین ہیں جن کے مابین ثبوت وشیئیت کا کوئی واسطہ نہیں ہے اور وجود وثبوت اور شیئیت ایک دوسرے کے ساتھ مساوی فی المصداق ہیں تو پھر جہاں پر بھی شیئیت الشئ ہوگی وہاں پر وجود ہوگا اور شیئیت الشئ بغیر وجود کے متصور نہیں ہوسکتی اور شیئیت الشئ یا شیئیت الذات کو وجود مساوی ہوجانے کے بعد آگے اِس کی موجودگی کا ظرف عام ہے چاہے ظرف خارج ہو یا ظرف ذہن یا اِن دونوں سے ماوراء نفس الامر یا عالم غیب۔ یہ ہے اہل سنت کے نزدیک شئ کا موجود کے ساتھ مختص ہونے کا پس منظر جس تک رسائی کے بغیر لفظ ''شئ'' کے حوالہ سے طرح طرح کی بدفہمیاں پیدا ہورہی ہیں، بے گناہ متکلمین اسلام پر لغت کو اپنی رائے کا تابع بنانے کا الزام دیا جارہا ہے اور متکلمین کے اِس معنوی اختلاف کو لغت میں اجتہاد کہہ کر التباس الحق بالباطل کیا جارہا ہے جس پر جتنا افسوس کیا جائے کم ہے۔ جبکہ اِن بے گناہ حضرات نے اپنی کتابوں میں صاف صاف لکھا ہوا ہے کہ اہل سنت ومعتزلہ کے مابین یہ اختلاف معنوی ہے لفظی نہیں، اجتہادی ہے لغوی نہیں اور ظنی ہے قطعی نہیں۔ شرح عقائد میں لکھا ہے؛

''اَلْمَعْدُوْمُ لَیْسَ بِشَیْءٍ اِنْ اُرِیْدَ بِالشَّیْءِ الثَّابِتُ الْمُتَحَقَّقُ عَلٰی مَاذَهَبَ اِلَیْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْ ان الشَّیْئِیَّتَ تَسَاوُقُ الْوُجُوْدِ وَالثُّبُوْتِ وَالْعَدَمِ یُرَادِفُ النفی فَهٰذَا حُکْمٌ ضَرُوْرِیٌ لَمْ یُنَازِعْ فِیْهِ اِلَّا الْمُعْتَزِلَةُ الْقَائِلُوْنَ بِاَنَّ الْمَعْدُوْمَ الْمُمْکِنَ ثَابِتٌ فِی الْخَارِجِ وَاِنْ اُرِیْدَ اَنَّ الْمَعْدُوْمَ لَایُسَمّٰی شَیْاءً فَهُوَبَحْثٌ لُغَوِیٌ مَبْنِیٌ

عَلٰى تَفْسِيْرِ الشَّيْءِ بِاَنَّهُ الْمَوْجُوْدُ اَوِ الْمَعْدُوْمُ اَوْ مَايَصِحُّ اَنْ يَعْلَمَ وَيُخْبِرُ عَنْهُ فَالْمَرْجِعُ اِلَى النَّقْلِ وَتَتَبُّعُ مَوَارِدِ الْاِسْتِعْمَالِ ''(۱)

میر السید السند نے بھی آیت کریمہ ''اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ'' کے تحت ''شَیْءٍ'' کے لُغوی مفہوم کو واجب، ممتنع اور ممکن کو شامل کہنے کے بعد مرادی مفہوم کو مطلق ممکن کے ساتھ مختص کہنے کی تائید کرتے ہوئے متکلمین کے حوالہ سے لکھا ہے؛

''وَاَمَّامَاذُكِرَ فِيْ عِلْمِ الْكَلَامِ مِنْ اَنَّ الْمُحَالَ لَيْسَ بِشَيْءٍ اِتِّفَاقًا فَاِنَّ النِّزَاعَ فِي الْمَعْدُوْمِ الْمُمْكِنِ هَلْ هُوَ شَيْءٌ اَمْ لَافَذٰلِكَ فِي الشَّيْئِيَّتِ بِمَعْنَى التَّحَقُّقِ مُنْفَكًّا عَنْ صِفَةِ الْوُجُوْدِ لَا فِيْ اِطْلَاقِ لَفْظِ الشَّيْءِ عَلٰى مَفْهُوْمِهٖ فَاِنَّهُ مِنَ الْمَبَاحِثِ اللُّغَوِيَّةِ الْمُسْتَنَدَةِ اِلَى النَّقْلِ وَالسَّمَاعِ لَامِنَ الْمَسَائِلِ الْكَلَامِيَّةِ الْمَبْنِيَّةِ عَلَى الْاَنْظَارِ الدَّقِيْقَةِ''

اسلاف کی اِن تصریحات کی موجودگی میں مذکورہ اشتباہ کو سُوءِ فہم کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ افسوس بالائے افسوس یہ کہ مباحثِ کلامیہ اور مسائل لُغویہ کے مابین عدمِ تفریق کا المیہ صرف یہاں پر ہی نہیں بلکہ اور بھی متعدد جگہوں میں پایا جاتا ہے۔

خلاصۃ الجواب بعد التحقیق:۔ لسانِ قرآنی کے لفظ ''شیء'' کو موجود کے ساتھ مختص کہنے کا پس منظر تین (۳) باتوں سے خالی نہیں ہے؛

پہلی بات:۔ وجود سے قطع نظر کر کے شیئیت الشئی کا موجود ہونے یا نہ ہونے کے حوالہ سے کلامی اختلاف پر متفرع ہے جو اجتہادی وظنی ہونے کی بناء پر آیت کریمہ کے ترجمہ کی بنیاد نہیں بن سکتی۔

دوسری بات:۔ کثرت الاستعمال کی بنا پر ہے یعنی معدوم کے مقابلہ میں موجود کے لیے زیادہ استعمال ہوتا ہے تو غلبہ استعمال کو دیکھ کر کہنے والوں نے اِسے موجود کے ساتھ مختص کہہ دیا جو حقیقت

---

(۱) شرح عقائد، ص118۔

کے منافی ہے کیوں کہ موجود کے لیے زیادہ استعمال ہونا اور چیز ہے جبکہ اُس کے ساتھ مختص ہونا اور چیز ہے جن کے مابین تلازم ہے نہ مساوات جس وجہ سے مفسرین کرام کی غالب اکثریت نے بھی اِس پر رد کیا ہے۔ مشتے نمونہ ازخروارے روح المعانی میں ہے؛

''وَشُيُوْعُ اِسْتِعْمَالِهٖ فِي الْمَوْجُوْدِ لَا يَنْتَهِضُ صَارِفًالِاِخْتِصَاصِهٖ بِهٖ لُغَةً''(۱)

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ لفظ ''شئ'' کا موجود میں زیادہ استعمال ہونا اُس کے مفہوم کو معدوم کو شامل ہونے سے مانع نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ کثرت استعمال تخصیص کی بنا پر نہیں بلکہ اِس وجہ سے ہے کہ باہمی گفتگو میں موجودات کے حالات کیساتھ غرض ومقاصد کا تعلق زیادہ ہوتا ہے۔

ایسے میں اِس ضعیف و بے بنیاد قول کو آیت کریمہ کے ترجمہ جیسے قابل احتیاط عمل کی بنیاد قرار دینے کی غلطی کون کرسکتا ہے۔

تیسری بات:۔ شئ کو موجود کے ساتھ مختص کہنے والوں نے قاضی بیضاوی کی تقلید میں ایسا کہا ہے کیوں کہ قاضی نے کہا تھا کہ لفظ ''شیء'' باب ''سَمِعَ يَسْمَعُ'' سے ارادہ کرنے کے معنی میں مصدر ہے جو کبھی مبنی للفاعل استعمال ہوتا ہے اور کبھی مبنی للمفعول یعنی مشیئ الوجود کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔

تفسیر بیضاوی میں قاضی کے اپنے الفاظ اِس طرح ہیں؛

''وَالشَّيْءُ يَخْتَصُّ بِالْمَوْجُوْدِ لِاَنَّهٗ فِي الْاَصْلِ مَصْدَرُشَاءَ اُطْلِقَ بِمَعْنٰى شَاءَ تَارَةً وَحِيْنَئِذٍ يَتَنَاوَلُ الْبَارِئَ تَعَالٰى كَمَاقَالَ قُلْ اَىُّ شَيْءٍ اَكْبَرُشَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ شَهِيْدٌ وَبِمَعْنٰى مَشِيْءٍ اُخْرٰى اَىْ مَشِيْءٌ وُجُوْدُهٗ وَمَاشَآءَ اللّٰهُ وُجُوْدَهٗ فَهُوَمَوْجُوْدٌفِي الْجُمْلَةِ وَعَلَيْهِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى ''اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ''

قاضی بیضاوی کی اِس عبارت میں دو چیزیں ہیں جن میں سے ایک لفظ ''شیء'' کا موجود کے ساتھ مختص

(۱) تفسیرروح المعانی، ج1، ص172، مطبوعہ بیروت۔

ہونے کا دعوٰی ہے اور دوسری اُس کی دلیل جس کو ''لانہ فی الاصل مصدر شاء'' کے الفاظ میں قیاس مضمر کے انداز سے ذکر کیا ہے۔ جس کی تفصیل اِس طرح ہے؛

مُدعا:۔ اَلشَّیْءُ مُخْتَصٌ بِالْمَوْجُوْدِ.

صُغریٰ:۔ لِاَنَّہٗ فِی اللُّغَۃِ مَصْدَرُ شَاءَ الْمُنْقَسِمُ اِلٰی قِسْمِیْہِ.

کُبریٰ:۔ وَکُلُّ مَصْدَرٍ بِقِسْمِیْہِ مَخْتَصٌ بَالْمُوْجُوْدِ.

نتیجہ:۔ فَالشَّیْءُ مُخْتَصٌ بِالْمَوْجُوْدِ.

قاضی کے اِس استدلال میں کُبریٰ نا قابلِ انکار ہے کہ مصدر چاہے مبنی للفاعل ہو یا مبنی للمفعول بہرحال موجود کے ساتھ ہی مختص ہوتا ہے لیکن صُغریٰ محلِ نظر ہے یہ اِس لیے کہ لِسانِ قرآنی کے مطابق لفظ ''شیء'' کو علی الاطلاق مصدر قرار نہیں دیا جاسکتا کیوں کہ مصدر عامل ہوتا ہے جو اپنے فعل والا عمل کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ لفظ ''شیء'' مصدر ہونے کی صورت میں لازم کبھی نہیں بلکہ ہمیشہ متعدی ہی استعمال ہوا ہے جس کے لیے فاعل ومفعول بہ دونوں ضروری ہوتے ہیں۔ جیسے آیت کریمہ ''وَمَا تَشَآءُ وْنَ اِلَّآاَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ'' اور حدیث شریف ''مَاشَآءَ اللّٰہُ کَانَ وَمَالَمْ یَشَآءْ لَمْ یَکُنْ'' جیسے درجنوں نصوص سے سب کو معلوم ہے جبکہ لِسانِ قرآنی میں لفظ ''شیء'' کا استعمال ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا کیوں کہ درجنوں مقامات ایسے ہیں جن میں اِسے مصدر پر محمول کرنا درست نہیں ہے۔ مثال کے طور پر آیت کریمہ؛

''وَجَعَلْنَامِنَ الْمَآءِ کُلَّ شَیْءٍ حَيٍّ اَفَلا یُؤْمِنُوْنَ''(۱)

اِسی طرح آیت کریمہ؛ ''اِنَّ اللّٰہَ لَا یَظْلِمُ النَّاسَ شَیْئًا''(۲)

اِسی طرح حدیث شریف؛ ''کَانَ اللّٰہُ وَلَمْ یَکُنْ مَعَہٗ شَیْءٌ''

اہلِ علم جانتے ہیں اِس قسم تمام مواقع پر شیء سے مراد اِسم محض اور ذوات واعیان کے سوا اور

(۱) الانبیاء،30۔ (۲) یونس،44۔

کچھ نہیں ہے۔ الغرض لُغت سے لے کر قرآن و سنت تک اِسم محض واعیان اور کبھی ممکنِ موجود، کبھی ممکنِ معدوم، کبھی موجود فی الذہن معدوم فی الخارج کبھی معدوم فی الخارج والذہن موجود فی الواقع جیسے حقائق کے لیے اِس کے ناقابل انکار استعمالات ومحاورات کو دیکھ کر قاضی بیضاوی کے ساتھ اُن سے متقدمین نے اتفاق کیا ہے۔ نہ اُن کے ہم عصروں نے اور نہ بعد والے محققین نے ایسے میں آیاتِ قرآنی کے ترجمہ جیسے قابل احتیاط عمل کو اِس پر بنا کرنے کا قطعاً کوئی جواز نہیں ہے۔ اِس پر مستزاد یہ کہ ''مَا یَصِحُّ اَن یُعلَمَ و یُخبَرَ عَنه'' کا اِس کے لُغوی مفہوم ہونے پر قاضی کے ماسوا باقی سب کا اتفاق ہے تو پھر لُغت سے لے کر مفسرین اور متکلمین کی غالب اکثریت تک سب کے برخلاف صرف قاضی بیضاوی کی تقلید کرنے کو ہرگز انصاف نہیں کہا جا سکتا چہ جائیکہ قرآن شریف کے ترجمہ جیسے کثیر الاحتیاط عمل کو اِس پر بنا کرنا جائز ہو سکے۔

☆☆☆☆☆

جملہ مستانفہ کی تعریف اور اقسام

میرا سوال یہ ہے کہ مدارج العرفان فی مناھج کنزالایمان میں سورۃ البقرہ، آیت نمبر 24 کے دوسرے حصہ یعنی "وَلَنْ تَفْعَلُوْا" کو جملہ مستانفہ قرار دیا گیا ہے جبکہ جملہ مستانفہ کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی کیوں کہ جملہ مستانفہ ہمیشہ مقدر سوال کے جواب میں واقع ہوتا ہے۔ جس کی تین قسمیں ہیں؛

پہلی قسم:۔ کلام سابق میں موجود حکم کے کسی بھی سبب کا جواب ہوتا ہے، جیسے "قَالَ كَيْفَ اَنْتَ قُلْتُ عَلِيلُ...... سهر دَائِمٌ وَحُزْنٌ طَوِيلُ" ترجمہ مجھ سے پوچھا کہ کیسا ہے؟ میں نے کہا کہ بیمار ہوں۔ جس کا سبب مسلسل بے خوابی اور ہمیشہ غم ہے اِس میں "سهر دَائِم" اور "حُزنٌ طَوِيلُ" جو اپنے آپس معطوف و معطوف علیہ ہیں خبر ہیں مبتداء محذوف کے لیے جو "ہو" ہے اور مبتداء اپنی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ ہونے کے بعد جملہ مستانفہ ہے جو کلام سابق سے پیدا ہونے والے سوال کا جواب ہے۔ یہ اِس لیے کہ کلام سابق میں لفظ "علیل" خبر ہے مبتداء محذوف کے لیے جو "انا" ہے اور مبتداء اپنی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ ہونے کے بعد اُس سے سوال مفہوم ہوا کہ تیری بیماری کا سبب کیا ہے؟ جس کے جواب میں "سهر دَائِمٌ وَ حُزْنٌ طَوِيلُ" کو جملہ مستانفہ کے طور پر ذکر کیا گیا ہے۔

دوسری قسم:۔ کلام سابق میں موجود حکم کے کسی خاص سبب سے سوال کا جواب ہوتا ہے۔ جیسے آیت کریمہ "وَمَآ اُبَرِّئُ نَفْسِي . اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْٓءِ" (۱)

اور میں اپنے نفس کو بے قصور نہیں بتاتا بے شک نفس تو برائی کا بڑا حکم دینے والا ہے۔

---

(۱) الیوسف، 53۔

یہاں پر آیت کریمہ ''اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَۃٌ بِالسُّوْءِ '' جملہ اسمیہ کی شکل میں جملہ مستانفہ ہے جو سابقہ جملہ سے پیدا ہونے والے تقدیری سوال کا جواب ہے کیوں کہ ''وَمَآ اُبَرِّئُ نَفْسِیْ '' کے جملہ کو سننے والوں کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو رہا تھا کہ کیا نفس بھی کسی کو برائی کا حکم دے سکتا ہے؟ جسکے جواب میں تاکید کے ساتھ کہا گیا کہ بے شک نفس تو برائی کا بڑا حکم دینے والا ہے۔

تیسری قسم:۔ کلام سابق میں پائے جانے والے حکم کے سبب کے سوا کسی اور طریقے سے اُٹھنے والے سوال کا جواب ہوتا ہے۔ جیسے آیت کریمہ؛

''قَالُوْا سَلٰمًا قَالَ سَلٰمٌ '' بولے سلام کہا سلام۔(۱)

یہاں پر لفظ ''سلام'' جو مبتداء ہے جسکی خبر ''علیکم'' محذوف ہے جس کی محصل عبارت ''سلام علیکم'' ہے جو جملہ اسلامیہ ہونے کے بعد مقولہ قول ہے اور یہی جملہ اسمیہ جملہ مستانفہ ہے جو اپنے ماقبل جملہ فعلیہ یعنی ''سلاما'' جس کی محصل عبارت ''سَلَّمْنَا سلاما '' ہے سے پیدا ہونے والے سوال کے جواب میں واقع ہوا ہے۔ یہ اس لیے کہ جب فرشتوں نے ''سلاما'' کے جملہ فعلیہ کی شکل میں سلام کیا اُس سے سوال پیدا ہونے لگا کہ حضرت ابراہیم ں نے اُن کے سلام کے جواب میں کیا کہا؟ جس کا جواب دیا گیا کہ اُن کے سلام کا جواب بہتر سلام سے دیا (جو جملہ اسمیہ ہونے کی وجہ سے دوام و استمرار پر دلالت کرتا ہے۔) الغرض جملہ مستانفہ کا سوالِ مقدر کے جواب کے ساتھ مختص ہونے سے متعلق تلخیص المفتاح کی مکمل عبارت اِس طرح ہے؛

''وَیُسَمّٰی الفَصلُ اِستِینَافًا و کذاالثانیة وَهُوَعَلٰی ثَلَاثَةُ اَضرِبٍ لِاَنَّ السوالَ اِمَّا عَنْ سَبَبِ الْحُکمِ مُطْلَقًانحوشعر قَالَ لِیْ کَیْفَ اَنْتَ قُلْتَ عَلِیْلٌ...... سهر دَائِم وَحُزْن طَوِیْل اَیْ مَابَالِکَ عَلِیْلًااَوْمَاسَبَبُ عِلَّتِکَ وَاِمَّاعَنْ سَبَبٍ خَاصٍ نَحْو ''وَمَآ اُبَرِّئُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَۃٌ بِالسُّوْءِ '' وَ هٰذَاالضَّرْبُ یَقْتِضِی تَاکِیْدَ

(۱) ھود،69۔

الْحُکْم کَمَامَرَّ وَاِمَّا عَنْ غَیْرِھِمَا نحو "قَالُوْا سَلٰمًا قَالَ سَلٰمٌ" اَیْ فَمَاذَا قَالَ "(۱)

جملہ مستانفہ کی اِس حقیقت اور اِن اقسام کی روشنی میں آیت کریمہ "وَلَنْ تَفْعَلُوْا" کو اُس کے ماقبل "فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا" سے جملہ مستانفہ کہنے کا فلسفہ قابل فہم نہیں ہے اِس لیے کہ جملہ مستانفہ مقدر سوال کے جواب کے بغیر نہیں ہوتا۔ جبکہ آیت کریمہ میں سوالِ مقدر کا کوئی تصور ہی نہیں ہے۔ نیز جملہ مستانفہ پر واو نہیں آتی جبکہ یہاں پر آئی ہوئی ہے؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ جملہ مستانفہ میں فن بلاغت اور علم نحو کی جدا جدا اصطلاحیں ہیں سوال کی بناء بلاغی مستانفہ پر ہے جبکہ ہم نے مفسرین کرام کے مطابق آیت کریمہ "وَلَنْ تَفْعَلُوْا" کو جو مستانفہ کہا ہے یہ نحوی اصطلاح پر مبنی ہے۔ اِس کی تفصیل یہ ہے کہ آئمہ بلاغت کے نزدیک مستانفہ میں مندرجہ ذیل اُمور ضروری ہیں؛

ماقبل سے مفصول ہو یعنی حرف واصل کا اُس پر نہ آنا ضروری ہے کیوں کہ جملہ مستانفہ وصل کے مقابلہ میں فصل کی قسم ہے اور فصل اُسی کو کہتے ہیں جس میں حرف واصل یعنی حرف عطف نہ ہو۔ مفتاح العلوم میں ہے؛

"وَمَدَارُ الْفَصْلِ وَالْوَصْلِ ھُوَ تَرْکُ الْعَاطِفِ وَذِکْرُہٗ"(۲)

اگر کسی جگہ میں اِس پر "واو" یا "فا" آئے بھی ہو تو وہ عاطفہ ہرگز نہیں بلکہ اِعتراضیہ کہلاتا ہے۔

حاشیہ کشاف میں میر السید السند نے لکھا ہے؛

"والواوُ الداخِلۃُ عَلَیْھَا تُسَمّٰی واوًا اِعْتِرَاضِیَّۃً لَیْسَتْ حَالِیَۃً وَلَا عَاطِفَۃً وَ قَدْ تَدْخُلُ عَلَیْھَا فَاءٌ اِعْتِرَاضِیَّۃٌ اَیْضًا"(۳)

---

(۱) تلخیص المفتاح بحث الفصل والوصل، ص40۔

(۲) مفتاح العلوم یوسف سکاکی، ص108، مطبوعہ بیروت۔

(۳) حاشیۃ الکشاف میر السید السند، ج1، ص248۔

ماقبل سے پیدا ہونے والے سوالِ مقدر کا جواب ہو چاہے یہ سوال جس نوعیت کا بھی ہو۔ جیسے مفتاح العلوم میں اس کی مکمل تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَثَانِيْهُمَا اَنْ يَّكُوْنَ الْكَلَامُ السَّابِقُ بِفَحْوَاهِ كَالْمُوْرِدِلِلسَّوَال فَتنزِلُ ذٰلِکَ مَنْزِلَةُ الْوَاقِعِ وَيَطْلُبُ بِهٰذَاالثَّانِى وُقُوعُهُ جَوَابًالَهُ فَيُقْطَعُ عَنِ الْكَلَامِ السَّابِقِ عَلٰى مَوْقِعِهِ'' (۱)

ماقبل سے منقطع ہونے کے باوجود ایسا اتصال بھی ہو جیسے سوال اور اُس کے جواب کے مابین ہوتا ہے۔ تلخیص المفتاح میں ہے؛

''وَاَمَّا كَوْنُهَا كَالْمُتَّصِلَةِ بِهَافَكَوْنُهَا جَوَابًالِسُّوَالٍ اِقْتَضَتْهُ الاولٰى فَتنزِلُ مَنْزِلَهُ فَيُفْصَلُ عَنْهَاكَمَا يُفْصَلُ الْجَوَابُ عَنِ السُّوَالِ'' (۲)

کتاب المطول میں اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ؛

''لِمَابَيْنَهُمَامِنَ الْاِتِّصَالِ'' (۳)

اِس کے مقابلہ میں نُحاۃ کے نزدیک جملہ مستانفہ کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ وہ ماقبل سے منقطع ہو یعنی اُس کے حکم اور اِعراب میں شریک نہ ہو۔ عام اِس سے کہ ماقبل سے پیدا ہونے والے کسی سوال کا جواب ہو یا نہ ہو۔

نیز کلام کے درمیان واقع ہونے والے جملہ کو مستانفہ کہنے کی طرح نحاۃ کے نزدیک ابتدائی جملہ کو بھی مستانفہ کہا جاتا ہے۔ کیوں کہ محل اِعراب میں نہ ہونا اِن دونوں میں مشترک ہے، ما بہ الامتیاز کے اِن خصوصیات کے علاوہ مستانفہ عند البُلغاء اور مستانفہ عند النحاۃ کے مابین دو باتیں قدرِ مشترک ہیں؛

---

(۱) مفتاح العلوم، 10۔

(۲) تلخیص المفتاح، ص 40، بحث الفصل و الوصل۔

(۳) کتاب المطول للتفتازانی، ص 258، مطبوعہ قم ایران مع حاشیہ میر السید السند۔

پہلی بات:۔ یہ دونوں محل اِعراب سے خالی ہوتے ہیں یعنی مرفوع، منصوب اور مجرور ہونا اس کا کسی فریق کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔ مغنی البیب عن کتب الاعاریب میں محل اِعراب سے خالی جملوں کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''ثُمَّ الْجُمَلُ الْمُسْتَانِفَةُ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا الْجُمْلَةُ الْمُفْتَتَحُ بِهَاالنطقُ كَقَوْلِكَ اِبْتِدَاءً زَيْد قَائِمٌ وَمِنْهُ الْجُمَلُ الْمُفْتَتَحُ بِهَاالسُّوَرُ وَالثَّانِى الْجُمْلَةُ الْمُنْقَطِعَةُ عَمَّا قَبْلَهَانَحْو مَاتَ زَيْدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ''(۱)

دوسری بات:۔ جس نحوی مستانفہ پر ''واؤ'' آئی ہوئی ہو اُسے ہر دونوں فریق جملہ معترضہ یا جملہ اعتراضیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں علم بلاغت کے مشہور امام جاراللہ الزمخشری نے تفسیر الکشاف میں پیش نظر آیت کریمہ کی بلاغی حیثیت سے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے؛

''فَاِنْ قُلْتُ ''وَلَنْ تَفْعَلُوْا'' مَامَحَلُهَا قُلْت لَامَحَلَّ لَهَالِاَنَّهَاجُمْلَةاِعْتِرَاضِيَة''

اِس کی تشریح کرتے ہوئے میر السید السند نے لکھا ہے؛

''وَالْوَاوُ الدَّاخِلَةُ عَلَيْهَا تُسَمَّى وَاوًا اِعْتِرَاضِيَة لَيْسَتْ حَالِيَةً وَلَاعَاطِفَةً وَ قَدْتَدْخُلُ عَلَيْهَافَاءُ اِعْتِرَاضِية اَيْضًا''(۲)

تفسیر الفتوحات الالھیہ میں لکھا ہے؛

''وَوَاوُهَا لَيْست عَاطِفَة بَلْ لِلْاِسْتِئْنَافِ فَلَا مَحَلَّ لَهَا مِنَ الْاِعْرَابِ''(۳)

فریقین کے مابین جملہ مستانفہ کے حوالہ سے مابہ الاشتراک اور مابہ الافتراق کی اِس تفصیل کو پیش نظر رکھ

---

(۱) مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب، لامام النحو جمال الدین ابن ھشام۔

(۲) حاشیہ الکشاف لمیر السیدالسند مع الکشاف، ج1، ص248۔

(۳) الفتوحات الالھیہ، ج1، ص29، تحت الآیۃ المذکورۃ۔

کر بعض مفسرین نے آیت کریمہ ''وَلَنْ تَفعَلُوْا'' کو ماقبل سے جملہ مستانفہ اور بعض نے جملہ معترضہ کہا ہے جن میں کوئی تدافع ہے نہ منافات۔ اِس کے علاوہ آیت کریمہ ''وَلَنْ تَفْعَلُوْا'' سے جملہ مستانفہ عند البُلغاء ہونے کے احتمال کی نفی بھی نہیں کی جاسکتی بلکہ جملہ معترضہ عند الفریقین ومستانفہ عند النحاۃ کہلانے کے باوجود اِس احتمال سے بھی خالی نہیں ہے کہ مستانفہ عند البُلغاء کی خاص صورت پر مشتمل ہو یہ وہ ہے جس میں کسی خاص کردار سے پیدا ہونے والے سوال کا جواب ہو۔ جیسے اِس شعر میں؛

زَعَمَ العَوَاذِلُ اِنی فی غَمرۃٍ صَدَقُوْا وَلکن غمرتِی لَا تنجلی

ملامت کرنے والی جماعتوں نے گمان کیا کہ میں سختی میں ہو اُنہوں نے سچ گمان کیا لیکن میری سختی معاف نہیں ہوتی۔

شعر کے دوسرے مصرع میں لفظ ''صدقوا'' جملہ مستانفہ ہے۔ جس سے اُس سوال کا جواب دیا گیا ہے جو سابق کلام سے پیدا ہو رہا تھا کہ میرے متعلق گمان میں وہ سچے ہیں یا جھوٹے؟

پیشِ نظر آیت کریمہ میں بھی اِس جیسے سوال وجواب کا امکان موجود ہے وہ اِس طرح کہ جب اِس سے قبل والے جملہ ''فَاِنْ لَمْ تَفعَلُوْا'' میں منکرینِ قرآن کی عاجزی کا بتایا گیا کہ قرآن شریف جیسے کوئی سورۃ اب تک لانے سے عاجز ہونے کا اُنہیں یقین ہو چکا ہے کیا آئندہ بھی ایسے ہی عاجز رہیں گے یا لاسکیں گے؟

جس کا جواب جملہ مستانفہ کے انداز میں دیا گیا کہ ''وَلَنْ تَفْعَلُوْا'' یعنی کبھی نہیں لاسکو گے''۔

علم بلاغت کے باریک گوشوں کے پیش نظر آیت کریمہ کے اِس بلاغی نکتہ سے انکار نہیں کیا جاسکتا خاصکر جملہ مستانفہ اعتراضہ کے رُموز نہایت فکر آزما ہوتے ہیں۔ کتاب المطول میں کہا ہے؛

''وَالاستِیئنَافُ بَابٌ وَاسِعٌ مُتَکَاثِرُ المَحَاسِنِ''(۱)

اور استئیناف عند البُلغاء میں ضروری ہے کہ وہ سوال مقدر کا جواب ہو۔ جسے محسوس کرتے ہوئے پیش نظر

(۱) المطول، ص260، بحث الفصل والوصل۔

آیت کریمہ کے کنزالایمانی ترجمہ میں ''اور ہم فرمائے دیتے ہیں کہ ہرگز نہ لاسکو گے'' کہا گیا ہے۔ یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ علم نحو اور بلاغت کے یہ رُموز اگر پیشِ نظر نہ ہوتے تو پھر آیت کریمہ کے ترجمہ میں اِن الفاظ کا اضافہ کبھی نہ کرتے کیوں کہ کنزالایمان کے مصنف نے جس منہج پر آیاتِ قرآنی کے ترجمہ کو استوار کیا ہے اُس میں ایک اہم عنصر یہ بھی ہے کہ متن کے الفاظ کے مطابق نپے تلے الفاظ استعمال کرے۔ جس میں کوئی جملہ اضافہ کرنا تو دور کی بات ہے ایک کلمہ زیادہ استعمال کرنے سے بھی اجتناب کرتے ہیں بلکہ علم بلاغت کے عین مطابق ایک حرف کی کمی و بیشی کو بھی آیاتِ قرآنی کے ترجمہ کے منافی سمجھتے ہیں۔ مگر یہ کہ آیت کریمہ سے مقصد کو ظاہر کرنے میں کوئی لِسانی رُکاوٹ پیش آجائے یا کسی موقوف علیہ علم وفن کے حوالہ سے ناگزیر مُقتضی موجود ہو، جیسے پیشِ نظر آیت کریمہ ''وَلَنْ تَفْعَلُوْا'' کا جملہ استینافیہ اعتراضیہ ہونا اِس اضافہ کے لے ناگزیر مُوجِب تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن شریف کے معیاری ترجمہ کے لیے جملہ شرائط پر یکساں نظر رکھنا اور اس کے تقاضوں کو نبھانے کا فریضہ انجام دینا کنزالایمانی ترجمہ کے سوا کہیں اور ناپید ہے۔ لیکن قرآن فہمی کے حوالہ سے مسلمانوں کا المیہ یہ ہے کہ معیاری ترجمہ کی اہمیت، اُس کی شرائط اور اُس کے تقاضوں کی پہچان ہی مفقود ہوتی جارہی ہے۔ نیم خواندہ حضرات کا گلہ ہی کیا جبکہ اِس حوالہ سے اچھے خاصے علماء کرام بھی غفلت برت رہے ہیں۔ (فَاِلَی اللّٰهِ الْمُشْتَکٰی)

(فَلِلّٰهِ دَرُّهٗ مُتَرجِمًا مَا اَبْلَغَهٗ مَا اَفْصَحَهٗ مَا اَکْمَلَهٗ بَصِیْرَۃً فَجَزَاهُ اَحْسَنَ الْجَزَاءِ)

☆☆☆☆☆

وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کا فلسفہ

دو تین سال قبل ماہنامہ آوازِ حق میں وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود سے متعلق بہت دلچسپ مباحث شائع کیے جاتے تھے جس سے قارئین کو اِس حوالہ سے کافی روشنی ملتی تھی جب سے مدارج العرفان کا مضمون شائع ہونا شروع ہوا ہے تب سے دوسری علمی گفتگو کے لیے مجلّہ میں صفحات ہی نہیں ہوتے جبکہ اہل علم اِس مجلّہ سے علمی توقعات وابستہ کیے ہوئے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کی حقیقت کیا ہے؟ اور وحدۃ الشہود کی کیا ہے؟ نیز آیا وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کیا آپس میں متضاد ہیں یا جمع ہو سکتے ہیں؟ اور ہمارے یہاں پنجاب میں سلسلہ قادریہ اور سلسلہ نقشبندیہ کے کچھ حضرات اِس حوالہ سے لڑتے رہتے ہیں اور حضرت مجدد الف ثانی کے ساتھ عقیدت رکھنے والے حضرات وحدۃ الوجود کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں اِسی طرح حضرت پیرانِ پیر شیخ عبدالقادر جیلانی کی طرف خود کو منسوب کرنے والے بعض حضرات وحدۃ الشہود کا نام سننے کے لیے بھی تیار نہیں اور بعض انتہا پسند نقشبندی قادریوں کو خسکہ کہتے ہیں یعنی ناچنے کودنے سے منحرف خشک مزاج جبکہ ان کے مقابلہ میں دوسرا فریق "کُلُ نَقشبَندیِ عَدُوُّ عَلِي " کہتا ہے۔ آیا اِن میں سے کون سچا اور کون جھوٹا ہے۔ مہربانی کر کے آوازِ حق کی قریبی اشاعت میں اِس پر روشنی ڈالیں۔

ماسٹر رب نواز ارائیں، گورنمنٹ ہائی سکول نمبر 2، ڈی آئی خان

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم

جواب:۔ انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں سے ہر ایک حق ہے، قرآن وسنت سے مستفاد ہے اور حضرت پیرانِ پیر شیخ عبدالقادر جیلانی، حضرت مجدد الف ثانی، حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، حضرت شیخ کبیر صدر الدین قونوی، مولانا جلال الدین رومی، حضرت خواجہ

عبداللہ انصاری، حضرت سہل ابن عبداللہ التستری، حضرت شاہ نعمت اللہ ولی اور مولانا عبدالرحمٰن جامی جیسے مسلمہ بزرگان دین کی علمی دستاویزات سے مُصَرّح ومشروح ہے لیکن اہل تقلید واہل استدلال حضرات کی فہم سے ماوراء ہونے کی بنا پر وہ اس کے ساتھ مکلف بھی نہیں ہیں اور اِس کے خلاف کوئی آواز جب بھی اُٹھی ہے یا اُٹھائی جارہی ہے وہ صرف اِن دوطبقوں کی طرف سے ہے۔ جو اِن کی مجبوری ہے۔اِس کی تفصیل یہ ہے کہ الٰہیات کے حوالہ سے انسانوں کو حاصل ہونے والے علم کی تین قسمیں ہیں۔تقلیدی، استدلالی اور کشفی۔

تقلیدی سے مراد اُن حضرات کا علم ہے جو خود مسائل کو اُن کے منابع سے اخذ کرنے سے قاصر ہیں جیسے متاخرین کا اپنے اسلاف واکابرین کے بتائے ہوئے مسائل واحکام اور فتاویٰ جات و تعبیرات پر عمل کرنا۔

استدلالی سے مراد اُن حضرات کا علم ہے جو شرعی احکام کو اُن کے اصل منابع سے اخذ کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اپنی قوت فکری کو صرف کرکے احکام پر اُن کے اُصول و مآخذ سے استدلال کرتے ہیں جیسے غیر منصوصی مسائل میں متقدمین کا اندازِ عمل جو اُن کے استدلال پر مبنی ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

کشفی سے مراد اُن مخصوص کاملین کا علم ہے۔جن کی نگاہ بصیرت میں نظریات بمنزلہ بدیہیات ہوتے ہیں، اہل استدلال واہل تقلید کی بصیرت سے ماوراء چیزیں اُن کے تحت البصیرت ہوتے ہیں اور ماوراء العقل والحواس اُمور اُن کی نگاہ میں بمنزلہ مشاہدات ہوتے ہیں اور وہ اپنی ایمانی فراست کی وجہ سے حدیث نبوی ﷺ "اِنِّی اَرَیٰ مَالَا تَرَوْنَ وَاَسْمَعُ مَالَا تَسْمَعُوْنَ" (مسلم شریف، ج2،ص506،ابواب الزہد) کی جھلک ہوتے ہیں۔

اصحابِ علم کے اِن تینوں طبقوں کے لیے حصولِ علم کے ذرائع ایک دوسرے سے مختلف ہونے کی بنا پر عملی زندگی میں بھی یہ ایک دوسرے سے شاکی اور معترض رہتے ہیں۔مثال کے طور پر

تقلیدی علم والے دائرہ تقلید میں محدود و محبوس ہونے کی بنا پر استدلالی علم والوں کو اپنے دائرہ حدود سے متجاوز دیکھ کر اُن پر اعتراض کرتے ہیں اور اُنہیں خطا کار سمجھ کر اُن کے خلاف منفی فتویٰ جاری کرتے ہیں جو اُن کے دائرہ تقلید کا تقاضا ہوتا ہے۔ اِسی طرح استدلالی علم والے اپنے دائرہ استدلال اور نظر و فکر کی دنیا میں محدود ہونے کی وجہ سے کشفی علم والوں کو اپنی رسائی فہم سے متجاوز دیکھ کر اُن پر اعتراضات کا انبار لگا دیتے ہیں اور اپنے علم کے مطابق اُن کے خلاف فتویٰ جاری کیے بغیر نہیں رہ سکتے ہیں جبکہ کشفی علم والے اپنے دائرہ فراست و مشاہدہ کے مطابق ہر دونوں پر تعجب کرنے کے ساتھ اُن پر رحم بھی کھاتے ہیں کہ کاش وہ تقلید کے حصار میں محبوس اور نظر و فکر کی کلفت کے اسیر ہونے کے بجائے رُتبہ کشف پر فائز ہوتے تو کبھی ہم پر اعتراض نہ کرتے۔

اہل علم جانتے ہیں کہ تقلیدی و استدلالی دونوں علموں میں غلطی کا احتمال موجود ہوتا ہے جبکہ مخصوص کاملین کے کشفی علم میں غلطی کا احتمال قطعاً نہیں ہوتا کیوں کہ وہ بمنزلہ مشاہدات ہونے کی بنا پر خلافِ حقیقت ہونے کے شائبہ سے بھی محفوظ ہوتا ہے اور فراست ایمانی کا ثمر ہونے کی وجہ سے ہر قسم شکوک و شبہات اور مخالفِ احتمالات سے مبرّیٰ ہو کر عین الیقین کے درجہ میں ہوتا ہے اور یہ کشفی علم تقلیدی و استدلالی علم والوں کی رسائی فہم سے ماوراء ہونے کی بنا پر علم باطن بھی کہلاتا ہے کیوں کہ بداہتِ عقل و حواس سے ماوراء ہر چیز باطن ہی کہلاتی ہے اور ظاہری علم یعنی حواس و عقل سے ادراک کیے جانے والے علوم و فنون کی متعدد قسمیں ہونے کی طرح اِس کی بھی بے شمار قسمیں ہیں جن میں سے ہر قسم کاملین کی مخصوص استعداد کے مطابق ہی مِن جانب اللہ اُنہیں عطا کی جاتی ہیں۔ ضروری نہیں ہے کہ ایک کے کشفیات و معارف دوسرے کو بھی معلوم ہوں نہیں ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ ہر طبقۂ کمال کا اپنا مقام اور اُس کے جدا تقاضے ہوتے ہیں حضرت مجدد الف ثانی نے فرمایا؛

"ہر مقام را علوم و معارف جدا است و ہر حال را قال علیحدہ پس فی الحقیقت تدافع و تناقص در علوم نباشد" (۱)

---

(۱) مکتوبات امام ربانی، حصہ سوم، دفتر اول، مکتوب نمبر 160، ص 47۔

اِس کی ایسی مثال ہے جیسے ظاہری علوم وفنون میں کسی کی استعداداور میلانِ طبع کے مطابق لسانی علوم کے کسی خاص شعبہ میں مہارت ہوتی ہے اور کسی دوسرے کے میلانِ طبع واستعداد کے مطابق عقلیات ومعنویات کے کسی خاص شعبہ میں اور کسی کو الٰہیات کے کسی شعبہ میں تو کسی اور کو طبعیات یا نفسیات وغیرہ میں مہارت ہوتی ہے۔ الغرض علوم ومعارف کی یہ تقسیم انسانوں کی ازلی استعداد کی تابع اور اُس کے مطابق ہے۔ اِسی طرح کاملین پر منکشف ہونے والے باطنی علوم ومعارف بھی اُن کی باطنی استعداد، طہارت نفس، صفائی قلب اور قلب سلیم کی شرح تناسب کے مطابق ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک کامل پر منکشف ہونے والے حقائق دوسرے کامل پر بھی منکشف ہو، دوسرے پر منکشف ہونے والے تیسرے پر بھی منکشف ہو اور تیسرے پر منکشف ہونے والے حقائق ومعارف چوتھے پر بھی منکشف ہوں۔ نہیں کشفی علوم ومعارف کے سلسلہ میں ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ ہر ایک کے کشفیات ومعارف اُسی کی استعداد کے مطابق ہوتے ہیں اور ظاہری علوم کے ہر شعبہ کے ماہرین کا دوسرے شعبہ کے ماہرین سے جدا جدا دائرہ کار ہونے کی طرح مختلف باطنی علوم کے حامل ان کاملین کے بھی یعنی وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کا علم بھی طبقاتِ علم کی مذکورہ قسموں سے خالی نہیں ہے۔

جس کی تفصیل اِس طرح ہے کہ جن نیم خواندہ حضرات نے اپنے بزرگوں سے جیسے سنا ویسی ہی اُن کی تقلید کی یعنی جن کے پیشواؤں نے اُنہیں وحدۃ الوجود کے حق ہونے کا کہا اُنہوں نے اُن کی تقلید میں اِسی کا عقیدہ بنالیا اور اِس کے خلاف سننے کے لیے تیار نہیں کیوں کہ تقلیدی علم کا تقاضا ہی ایسا ہوتا ہے۔ اِسی طرح جن کے اکابرین نے اُنہیں وحدۃ الشہود کے حق ہونے کا کہا اُنہوں نے بھی اُن کی تقلید کرتے ہوئے اِسی پر عقیدہ جمالیا اور اِس کے خلاف سننے کے لیے تیار نہیں ہیں اور جن کے بزرگوں نے اُنہیں اس ترتیب کے ساتھ دونوں کے حق ہونے کا کہا کہ وحدۃ الوجود، وحدۃ الشہود کو پانے کے لیے بمنزلہ زینہ ہے، اُس سے مقدم ہے، اُس کو پانے کے لیے منزلِ راہ ہے اور اُسے حق سمجھے بغیر وحدۃ الشہود کے انکشاف پر فائز ہونا ممکن نہیں ہے۔ ماتحتوں کو ایسا سبق دینے والے خود بھی محق ہوتے ہیں اور

اُن کی تقلید کا پٹہ گلے میں ڈال کر اُس پر ڈٹے رہنے والے مقلد بھی مُصیب اور حق بجانب ہوتے ہیں۔ اِن کے مقابلہ میں مذکورہ دونوں مقلدوں کا مخطی یا مصیب اور باطل و محق ہونے کی کوئی ایک صورت بھی واضح نہیں ہے کیوں کہ مقلد بمنزلہ نابینا ہوتا ہے جس کے منزلِ مقصود تک پہنچنے یا نہ پہنچنے کا دارومدار اُس کی رہنمائی پر ہوتا ہے کہ رہنمائی کرنے والا اگر درست سمت رہنمائی کرے تو اُس کی تقلید کرنے والا بھی مصیب اور منزلِ مقصود تک پہنچ جاتا ہے ورنہ نہیں۔ اِسی طرح اپنے ماتحت مقلدین کو وحدۃ الوجود یا وحدۃ الشہود میں سے ایک کو حق بتانے والے نے دوسرے کے حق ہونے سے انکار کر کے صرف اُسی ایک کو حق کہا ہے تو پھر مُقلِد و مُقلَد دونوں خطا کار ہیں۔ شاید ایسے ہی کج فہم تابع و متبوع سے متعلق حضرت امام برہان الدین المرغینانی (نَوَّرَاللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف) نے فرمایا تھا؛

فَسَادُ کَبِیْرُ عَالِمُ مُتَھَتِّکُ...... وَاَکْبَرُمِنْہُ جَاھِلُ مُتَنَسِّکُ

اور اگر دونوں کے حق ہونے کا کہا تھا یا دوسرے سے سکوت کر کے صرف ایک کے حق ہونے کا کہا تھا لیکن اُس کی تقلید کرنے والوں کو مغالطہ ہوا کہ اُنہوں نے دوسرے کے ناحق ہونے کے قول کو اُس بے گناہ کی طرف منسوب سمجھ کر نہ صرف خود خطا کار و مخطی ہو رہے ہیں بلکہ اپنے حلقہ اثر سے متعلق آئندہ نسلوں کو بھی اِس راہِ خطا پر ڈال رہے ہوتے ہیں۔ یہ سب کچھ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود سے متعلق مقلدین کی متعدد مثالیں ہیں۔ جن میں قوت استدلال اور نظر و فکر کی صلاحیت ہوتی ہے نہ کشف کی اہلیت بلکہ جیسے سنا ویسے ہی آگے چلا رہے ہیں جبکہ وحدۃ الوجود سے متعلقہ علم استدلالی ہوتا ہے جس میں استدلال کرنے والے اہل نظر وہ کاملین ہوتے ہیں جو باطن کی صفائی اور قلب سلیم کے حوالہ سے ظاہر بین اہل نظر سے بالاتر اور اہل کشف کے قریب تر ہوتے ہیں جس کی بدولت اُن کا استدلال بھی فراستِ ایمانی کا ثمر ہوتا ہے اور اہل ظاہر کے پائے چوبین کی بے تمکینی کے برعکس پہاڑ سے بھی زیادہ وزنی ہوتا ہے جیسے مولانا جلال الدین رومی نے حضرت صدرالدین قونوی کے اِس رُتبے سے متعلق فرمایا ہے؛

پائے استدلالیان چوبین بود

پائے چوبین سخت بے تمکین بود

غیر آن قطبِ زمان دیدہ ور

کز ثباتش کوہ گردد خیرہ سر

شکوک وشبہات سے پاک قوتِ استدلال کے اِس عظیم رُتبے پر فائز ہونے کی بنا پر اِس مقدس طبقہ کو اگر ظاہری اہل نظر اور اہل کشف کے مابین برزخ کہا جائے تو مبالغہ نہیں ہوگا۔ اِن حضرات کا کمال بالائے کمال یہ کہ وحدۃ الوجود پر اِن کا استدلال قرآن وسنت سے متجاوز نہیں ہوتا۔ مشتے نمونہ از خروارے یہ کہ آیت کریمہ ''هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ'' (الحدید، 3) یعنی اللہ تعالیٰ ہی اول اور وہی آخر اور وہی ظاہر اور وہی باطن۔

اِن حضرات کی طرف سے اِس آیت کریمہ سے وحدۃ الوجود پر کیے جانے والے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ دنیا کی کوئی شے اللہ تعالیٰ کے اِن اوصاف سے خالی نہیں ہے۔ یعنی ایک وجہ سے اول ہے تو دوسری وجہ سے آخر ہے، اِسی طرح ایک حیثیت سے ظاہر ہے تو دوسری حیثیت سے باطن ہے، اور یہ سب کچھ وجود کے اعتبار سے ہے اور وجود سب کا ایک ہے جو قابل کثرت نہیں ہے کہ موجودات کی کثرت کے مطابق متعدد ہو سکے اگر فرق ہے تو وہ صرف وجوب وامکان میں ہے، خالق ومخلوق میں ہے، قدیم وحادث میں ہے اور علت ومعلول ہونے میں ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ اپنے اِن اوصاف میں محضِ حقیقت ہے اور مستقل ہے جبکہ خلائق اپنے اِن اوصاف میں اُسی کے محتاج اُسی کی طرف منسوب اور منہ البدایۃ والیہ النہایہ ہیں۔ جیسے فرمایا؛

كُلُّ مَا فِي الْكَوْنِ وَهْمٌ اَوْ خَيَالٌ   اَوْ عُكُوْسٌ فِي الْمَرَايَا اَوْ ظِلَالٌ

کون نہیں جانتا کہ کسی اصل کی طرف منسوب ہوئے بغیر وہم کا وجود ممکن ہے نہ خیال کا اور شیشہ میں نظر آنے والی صورت کا وجود ہو سکتا ہے نہ سایہ کا۔ الغرض وحدۃ الوجود پر شرحِ صدر کی حد تک تسلی واطمینان

اور حق الیقین کا رُتبہ حاصل ہونے کے بعد ہی وحدۃ الشہود پر کشفی علم یعنی عین الیقین حاصل ہوتا ہے جو مخصوص کاملین میں اہل کشف کا خاصہ ہوتا ہے اور کاملین کا یہ طبقہ وحدۃ الوجود پر مطلع ہونے والے استدلالی طبقہ کاملین سے صفائی باطن، اِنابت الی اللہ اور قلب سلیم کے حوالہ سے بالاتر ہوتا ہے کیوں کہ وجود کی وحدت کو استدلال کے ذریعہ سمجھنے کی تکلیف اُٹھانے کے بجائے مشاہدۃً سمجھتا ہے اور اُس کا مشاہدہ کر رہا ہوتا ہے اور مشاہدہ کی یہ صورت بصیرت حدسی یا فراستِ ایمانی سے خالی نہیں ہے تو پھر استدلال کی کُلفت اُٹھانے کی ضرورت ہی کیا ہے۔

خلاصہِ الکلام:۔ وحدۃ الوجود کے رُتبہ میں بین الحق و بین الخلق وجود کی وحدت کو ایسے استدلال کے ذریعہ سمجھا جاتا ہے جو واقعی ہے، شکوک وشبہات سے پاک ہے اور حق الیقین پر منتج ہے جبکہ وحدۃ الشہود کے رُتبہ میں اسی وحدت کا شہود بالبصیرت ہوتا ہے، فراستِ ایمانی کا ثمر ہوتا ہے اور نظر وفکر دوڑانے سے استغنا و آزادی ہوتی ہے جیسے حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (نَوَّرَاللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف) نے فصوص الحکم کے فص اسحاقی میں فرمایا؛

فَمَنْ شَهِدَ الْاَمْرَ الَّذِیْ قَدْشَهِدْتُهٗ — یَقُوْلُ بِقَوْلِیْ فِیْ خِفَاءٍ وَّاِعْلَانٖ

بزرگانِ دین کے زمرہ میں اہل نظر و اہل کشف کے مطابق وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کو ایک دوسرے کے متضاد قرار دینے کی گنجائش نہیں ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی نے مکتوبات شریف میں واضح لکھا ہوا ہے کہ وہ بھی اپنے والد کی طرح اُس وقت تک بین الحق و بین الخلق وجود کی وحدت کو نظر و فکر سے سمجھنے کے رُتبے پر فائز رہا جب تک حضرت خواجہ باقی باللہ کی توجہات میسر نہ ہوئی تھی اور حضرت کی توجہات کی برکت سے ترقی کر کے وحدۃ الشہود کے رُتبے پر قائم ہوا جس میں بین الحق و بین الخلق وجود کی وحدت کا مشاہدہ بالبصیرت ہوتا ہے اور ایمانی فراست کا ثمر ہوتا ہے۔ حضرت کی اپنی عبارت مکتوب نمبر ۳۱ بنام شیخ صوفی میں یوں ہے؛

"مخدوما مکرما مُعتقَدِ فقیر از خوردی بارِ مشرب اہل توحید بود

والد فقیر قدس سرہ بظاہر برھمیں مشرب بودہ اند و بر سبیل دوام بھمین طریق اشتغال داشتہ اند باوجود حصول نگرانی تمام در باطن کہ بجانب مرتبۂ بے کیفی داشتہ اند و بحکم ابن الفقیہ نصف الفقیہ فقیر را ازین مشرب از روئے علم حظ وافر بود ولذت عظیم داشت تا آنکہ حق سبحانہ تعالیٰ بہ محض کرم خویش بخدمت ارشاد پناہی حقائق و معارف آگاہی موید الدین الرضی شیخنا و مولٰنا و قبلتنا محمد الباقی قد سنا اللّٰہ تعالیٰ بسرہ رَسَانِید وایشان بہ فقیر طریقہ علیہ نقشبند بہ تعلیم فرمودند وتوجہ بلیغ بحال این مسکین مرعی داشتند بعد از ممارستہ این طریقہ علیہ دراندک مدت توحیدِ وجود منکشف گشت وغُلو درین کشف پیدا شد علوم و معارف این مقام فراوان ظاہر گشتند و کمرد قیقہ ازد قائق این مرتبہ ماندہ باشد کہ آن را منکشف نہ گردانید ند دقائق معارف شیخ محی الدین ابن العربی را کما ینبغی لائح ساختند"(۱)

بزرگانِ دین کی اِس روشنی میں علماءِ حق کو چاہیے کہ اُن لوگوں کی اصلاح کریں جو اِن کو متضاد کہہ کر ایک دوسرے کے خلاف لٹھ لیے پھر رہے ہیں۔ دراصل یہ لوگ اسلامی تربیت و تعلیم سے محروم ہیں اور حقیقی صوفیاءِ کرام کے طریقہ عمل سے دور ہیں جو کرنے کے ضروری مسائل چھوڑ کر اِس قسم غیر ضروری مباحث میں نہ صرف خود پڑے رہتے ہیں بلکہ دوسروں کو بھی الجھاتے رہتے ہیں۔ نیز یہ لوگ نظر وفکر کی صلاحیت سے محروم محض مقلِد یا اہل نظر و استدلال کے نچلے طبقہ میں ہونے کی وجہ سے اِن

(۱) مکتوب امام ربانی، ج 1، ص 86، دفتر اول۔

مباحث کو سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جو شخص اپنے دائرہ استطاعت سے ماوراء مباحث میں پڑے گا ایسے ہی ٹھوکریں کھائے گا جو یہ کھا رہے ہیں۔ (اَعَاذَنَا اللّٰہُ مِنْہُ)

یہ لوگ اِس وجہ سے بھی قابلِ رحم ہیں کہ یہ غیر معیاری مشائخ اور جعلی پیروں کی ناقص صحبت کے اَسیر ہونے کی وجہ سے حقیقی مشائخ اور علماء حق کی بابرکت صحبت سے محروم ہیں۔ کچھ نیم خواندہ حضرات کو وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہور کے حوالہ سے جو اختلاف نظر آ رہا ہے اور جس بنیاد پر یہ حضرات، حضرت مجدد الف ثانی جیسے کامل و اکمل رہنمائے اسلام کو وحدۃ الوجود سے منحرف بتا رہے ہیں اور اُنہیں حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن العربی (نَوَّرَاللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف) کے توحیدی نظریہ کے خلاف کہہ رہے ہیں اِس کی بِنا حضرت مجدد نو اللہ مرقدہ کے مکتوب نمبر 31 ہے جو حقیقت میں اس الزام سے پاک ہے لیکن نیم خواندہ حضرات نے سُوفہم کی بِنا پر حضرت کے اِس کثیر المعارف مکتوب کو غلط رنگ میں پیش کیا ہے جس پر جتنا افسوس کیا جائے کم ہے جبکہ حقیقت میں حضرت کے یہ مکتوب شریف حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن العربی کی فصوص الحِکم شریف اور فتوحات مکیہ شریف کے اُن مقام کی حقیقی تشریح ہے جن میں وحدۃ الوجود سے پردہ اُٹھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ میری دلی تمنا ہے کہ اللہ نے توفیق دی تو حضرت کے اِس مکتوب شریف کی مکمل تشریح دنیا کے سامنے پیش کروں گا۔ (انشاء اللہ تعالیٰ)

☆☆☆☆

سورۃ البقرہ، آیت 38 کی تفسیر

مسئلہ یہ ہے کہ ماہنامہ آوازِ حق میں ریگولر تحریر جو قرآن شریف کے تراجم کے مابین تقابلی جائزہ سے متعلق ہے اُس میں سورۃ البقرہ، آیت نمبر 38 سے متعلق کنزالایمانی ترجمہ کی جن خوبیوں کو ذکر کیا گیا ہے وہ جامعیت کی اعلیٰ مثال ہونے کے باوجود مسئلہ ابھی تک تشنہ تکمیل ہے وہ اِس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسانوں کے لیے ہدایات واحکام کا آنا امرِ واقعی ہے جس میں شک کی گنجائش ہی نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات بھی شک سے پاک ہے تو پھر "فَاِمَّا یَاْتِیَنَّکُمْ مِّنِّیْ هُدًی" (البقرہ، 38) جیسے شک پر دلالت کرنے والے شرطیہ کلام کا کیا مصرف ہے؟ اِس لیے کہ عربی زبان میں اور خاص کر لسانِ قرآنی میں حرف شرط "اِنْ" شک کی جگہ پر استعمال کیا جاتا ہے المفصل فی النحو میں ہے؛

"وَلَاتُسْتَعْمَلُ اِنْ اِلا فِی الْمَعَانِی الْمُحْتَمِلَةِ الْمَشْکُوْکُ فِی کَوْنِهَا"

یعنی "اِن" شرطیہ استعمال نہیں کیا جاتا مگر اُن معانی میں جن کے ہونے یا نہ ہونے میں شک ہو۔

علم نحو کے اِس اُصول سے واقف حضرات کے لیے یہ آیت کریمہ ناقابلِ فہم اِس لیے ہے کہ لِسانِ قرآنی کے اِس اُصول سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا اور اللہ تعالیٰ کی طرف شک کی نسبت بھی نہیں کی جاسکتی کہ اُس عالم الغیب والشہادۃ ذات کو انسانوں کی طرف ہدایات واحکام بھیجنے میں شک تھا۔ (العیاذ باللہ)

السائل......قاری بہادر خان (مولانا) ناظم الأمور دارالعلوم جامعیہ نعیمیہ بلاک نمبر ۱۵، فیڈرل بی ایریا، کراچی، 14/09/2010

جواب:۔ انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ سوال صرف اِس ایک مقام کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ قرآن شریف کے اُن تمام مقامات پر اِس کا تصور اُٹھتا ہے جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے یکطرفہ فیصلہ ہونے والے اُمور قطعیہ کو ''اِن'' شرطیہ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ قرآن شریف میں نہ صرف یہ کہ متعدد مقامات پر اِس کی مثالیں موجود ہیں بلکہ بعض جگہوں میں ایک ہی آیت کریمہ میں ایک سے زیادہ مثالیں مذکور ہوئی ہیں۔ جیسے ''وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّانَزَّلْنَاعَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ وَادْعُوْا شُهَدَآءَ كُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ'' (البقرہ،23) کے آغاز میں ''وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا'' کے انداز میں اور آخر میں ''اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ'' کے انداز میں اور اِس کے متصلاً بعد ''فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا'' (البقرہ،24) کے الفاظ میں یہ سب اِس کی مثالیں ہیں۔ مذکورہ سوال کا تصور اِن سب میں پیدا ہوتا ہے۔ اِسی طرح ''لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ ج لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ'' (الفتح،27) جیسے مقامات پر بھی اعتراض کا یہی تصور نگاہوں کے سامنے آجاتا ہے جس کو محسوس کرتے ہوئے ہر مقام پر مفسرین کرام نے بھی اپنے اپنے انداز میں اِس کی توجیہات پیش کی ہیں۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام مقامات متکلم کی طرف سے شک پر نہیں بلکہ مخاطب کی طرف سے عدمِ جزم کی بنا پر ہیں جو کلام کرنے کا مخصوص انداز ہوتا ہے اِس اِجمال کی تفصیل کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل باتوں کو بطور تمہید سمجھنا ضروری ہے؛

تمہیدِ اول:۔ علم نحو کی جن کتابوں میں حرفِ اِن شرطیہ کے استعمال کو مواقعِ شک کے ساتھ جو مختص کہا گیا ہے یہ فی الجملہ درست ہونے کے باوجود جامع نہیں ہے بلکہ اس کی جگہ آئمہ بلاغت کی تعبیر زیادہ مناسب ہے وہ یہ ہے کہ ''اِن'' شرطیہ میں اصل یہ ہے کہ اُس کا مدخول جزم ویقین سے خالی ہونا ہے۔ مفتاح العلوم میں ہے؛

''اَمَّااِن فَهِيَ لِلشَّرْطِ فِي الْاِسْتِقْبَالِ وَالْاَصْلُ فِيْهَاالْخُلُوُّ عَنِ الْجَزْمِ بِوُقُوْعِ

الشَرطِ کَمَا یَقُولُ القَائِلُ اِنْ تُکرِمنِی اُکرِمکَ وَھُوَ لَایَعلَمُ اَتُکرِمُہٗ اَمْ لَا فَاِذَا اُستُعمِلَتِ فِی مَقَامِ الْجَزمِ لَمْ تَخلُ عَن نکتۃٍ''

تلخیص المفتاح میں ہے؛

''اصل اِن عَدَمُ الجَزمِ بوُقُوعِ الشَرطِ''

آئمہ بلاغت کی یہ تعبیر نحاۃ کی تعبیر سے زیادہ جامع اور مناسب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جزم و یقین کا نہ ہونا وجودِ شک کی بنسبت عام ہے جس کے مطابق جزم ویقین کا نہ ہونا وجودِ شک کے ساتھ بھی جمع ہوسکتا ہے اور اُس کے بغیر بھی پایا جاسکتا ہے جیسے ظن، وہم اور تقلید کی صورتوں میں ہوتا ہے جبکہ وجودِ شک کی صرف ایک صورت ہے جو لفظ ''اِن'' کے استعمال کے حوالہ سے معروضی حالات کی منافی ہے اس نکتہ کو محسوس کرتے ہوئے نُحاۃ کے طبقہ متاخرین نے بھی آئمہ بلاغت کے ساتھ اتفاق کیا ہے۔

جیسے شرح الکافیہ فی النحو ''الرضی'' میں اُس پر رد کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''اِنَّ اِن لَیسَتْ لِلشَکِ بَلِ لِعَدَمِ القَطعِ فِی الاشیَاءِ الجَائِزِ وُقُوعُھَا وَعَدَمُ وُقُوعِھَا لَا لِلشَکِ''(۱)

یعنی حرفِ ''اِن'' شرطیہ شک کے لیے نہیں بلکہ اُن چیزوں کے عدمِ جزم ویقین کے لیے استعمال ہوتا ہے جن کا واقع ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن ہیں۔

تمہیدِ دوم:۔ قرآن شریف کی ہر آیت کریمہ بلاغت کی حدِ اعجاز پر فائز ہے۔

تمہیدِ سوم:۔ بلاغت کی دنیا میں کنایہ کو صریح پر فوقیت ہونے کی طرح مجاز کو بھی حقیقت پر فوقیت ہوتی ہے۔ تلخیص المفتاح میں ہے؛

''اَطبَقَ البُلَغَاءُ عَلَی اَنَ المَجَازَ وَالکَنَایَۃ اَبلَغُ مِنَ الحَقِیقَۃِ وَالتَصرِیحِ''(۲)

یعنی تمام بُلغاء اِس پر متفق ہے کہ مجاز حقیقت سے اور کنایہ صریح سے ابلغ ہوتے ہیں۔

---

(۱) الرضی، ج2، ص253، مطبوعہ قم ایران۔ (۲) تلخیص المفتاح، ص71۔

تمہیدِ چہارم:۔ کسی خاص نکتہ اور باریک ولطیف مُقتضی کی بنا پر کلام کو مقتضاء الظاہر کے خلاف انداز میں پیش کرنا بھی علم بلاغت کی ایک صنف ہے مفتاح العلوم میں علم المعانی کے مختلف تقاضوں کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''اِنَّ اِخْرَاجَ الکَلَامِ لَا عَلٰی مقتضٰی الظَّاهِرِ طَرِیقٌ لِلبُلَغَاءِ یَسلُکُ کَثِیرٌ تَنزِیلَ نَوعٍ مَکَانَ نَوعٍ بِاعتِبَارٍ مِنَ الاِعتِبَارَاتِ فَلیَکُن عَلٰی ذِکرٍ مِنکَ''(۱)

یعنی کلام کو کبھی مقتضائے الظاہر کے برعکس صادر کرنا بھی بُلغاء کا ایک رستہ ہے۔ جس کے مطابق کسی اعتبار کو پیش نظر رکھ کر بہت سے بُلغاء ایک نوع کی جگہ دوسرے نوع کو استعمال کرنے کی راہ پر چلتے ہیں۔

تلخیص المفتاح میں ہے؛

''وَکَثِیرًا مَا یُخرَجُ عَلٰی خِلَافِه''(۲)

یعنی بسے اوقات کلام کو مقتضا الظاہر کے خلاف بھی صادر کیا جاتا ہے۔

اس کی تشریح کرتے ہوئے شرح المطول میں کہا ہے؛

''اِنَّ وُقُوعَه فِی الکَلَامِ کَثِیرٌ فِی نَفسِهٖ''(۳)

یعنی مقتضا الظاہر کے خلاف کلام کرنا بجائے خود کلامِ بلیغ میں زیادہ ہے اگرچہ مقتضا الظاہر کے مقابلہ میں کم ہے۔

تمہیدِ پنجم:۔ ''اِن'' شرطیہ کے وضع میں اُس کے مدخول (شرط) کے وقوع یا عدم وقوع کے ساتھ عدمِ جزم ویقین کبھی متکلم کے حوالہ سے ہوتا ہے اور کبھی مخاطب کے حوالہ سے چلپی علی المطول میں ہے؛

---

(۱) مفتاح العلوم بحث علم المعانی، ص 104۔

(۲) تلخیص المفتاح بحث احوال الاسناد الخبری، ص 8۔

(۳) کتاب المطول علی التلخیص مع حاشیہ میر السید السند، ص 49، مطبوعہ قم ایران۔

"فَاِنَّ اِن قَدْ یُسْتَعْمَلُ فِی شَکِّ الْمُخَاطَبِ" (1)

یعنی "اِن" شرطیہ مخاطب کے شک میں بھی کبھی استعمال کیا جاتا ہے۔

تمہید ششم:۔ "اِن" شرطیہ اپنے اصل سے برعکس جب بھی کسی امر متعین میں استعمال ہو جائے وہیں پر کوئی نہ کوئی نکتہ ضرور ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر دوسرے کا احسان بھول کر اپنا احسان جتانے والے کو اپنا احسان یاددلانے کے لیے کہا جاتا ہے؛

"اِن اَحْسَنْتَ اِلَیَّ فَقَدْ اَحْسَنْتُ اِلَیْکَ"

یعنی اگر تو نے مجھ پر احسان کیا ہے تو میں نے بھی تجھ پر احسان کیا ہے۔

کون نہیں جانتا کہ یہاں پر "اِن" شرطیہ کے مدخول یعنی شرط متکلم ومخاطب دونوں کے نزدیک متعین الوقوع ہے کہ اُس کے امرِ واقع ہونے پر دونوں کو جزم ویقین ہے۔ اِس کے باوجود مقتضا الظاہر کے خلاف صادر کیے جانے والی اِس شرط سے مقصد جوابِ شرط کے انداز میں مخاطب کو اپنے احسان کی طرف متوجہ کرانے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اِسی طرح گھر میں کسی شخص کی موجودگی سے متعلق پوچھنے پر اُس کی موجودگی پر جزم ویقین ہونے کے باوجود ملازم کہتا ہے؛

"اِنْ کَانَ فِیْھَا اُخْبِرُکَ" یعنی اگر وہ گھر میں ہو تجھے بتاؤں گا۔

یہاں پر اپنے جزم ویقین سے برعکس اِن شرطیہ استعمال کرنے سے اُس کا مقصد مالک کا خوف بھی ہو سکتا ہے، مالک کو اُس پوچھنے والے کے شر سے بچانا بھی ہوسکتا ہے، اِس اندازِ کلام کے ذریعہ اُسے ٹھہرانا اور پھنسانا بھی ہوسکتا ہے اور مالک کا پڑھایا ہوا سبق دُہرانا بھی ہوسکتا ہے کہ مالک نے اُسے اِسی طرح کی ہدایات دے رکھی ہو۔ اِسی طرح باپ کا اپنے بیٹوں سے یہ کہنے کی مثال بھی مشہور ہے؛

"اِنْ کُنْتُ اَبَاکُم فَاَطِیْعُوْنِی" یعنی اگر میں تمہارا باپ ہوں تو میری اطاعت کرو۔

کون نہیں جانتا کہ یہاں متکلم ومخاطب دونوں کو شرط کے ساتھ جزم ویقین ہے اِس کے

---

(1) حسن الجلیبی علی المطول، ص22، مطبوعہ قم ایران۔

باوجود مقتضا الظاہر کے خلاف اِن شرطیہ استعمال کرنے سے اُس کا مقصد بیٹوں کے اِس جزم ویقین کو
کالعدم بتانا ہے کیوں کہ وہ اپنے اِس جزم ویقین کے مطابق عمل نہیں کررہے ہیں ورنہ نافرمانی کبھی نہ
کرتے۔ الغرض اِن شرطیہ اپنے مدخول یعنی شرط کے ساتھ جزم ویقین ہونے کی صورت میں جہاں
پربھی استعمال ہوتا ہے خلاف مقتضا الظاہر کہلاتا ہے جو کسی نکتہ وباریک اور لطیف اعتبار سے خالی ہرگز
نہیں ہوتا۔ اِن مسلمات کو سمجھنے کے بعد قرآن شریف کے اُن تمام مقامات پر اُٹھنے والے مذکورہ اشکال
کا جواب آسان ہوجاتا ہے۔ پیش نظر آیت کریمہ "فَاِمَّا یَاْتِیَنَّکُمْ مِّنِّیْ ھُدًی" میں اِس طرح کہ
حضرت آدم وحوا (عَلَیْہِمَا السَّلَام) کو جنتی زندگی سے متعلق اکلوتا حکم "لَاتَقْرَبَا ھٰذِہِ الشَّجَرَۃَ" کی
شکل میں جو ملا تھا اُس کی خلاف ورزی کرنے اور جنت سے نکالے جانے کی صورت میں سزا پانے کے
بعد وہ اِس پوزیشن میں نہیں تھے کہ دنیوی زندگی سے متعلق ہدایات ملنے کے لیے جزم ویقین کرتے
کیوں کہ اُس وقت کے حوالہ سے اُن کے حالات بتارہے ہیں کہ اُنہیں "رَبَّنَا ظَلَمْنَآ اَنْفُسَنَا سکنا
وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْلَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَکُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِیْنَ" کے دوہرے تصور میں ڈوبے رہنے کے
سوا کوئی اور فکر ہی نہیں تھی چہ جائیکہ دنیوی زندگی سے متعلق ہدایات ملنے کے لیے جزم ویقین کر بیٹھتے۔
جیسے سورۃ الاعراف، آیت نمبر 23 اور اِس کے سیاق وسباق سے معلوم ہورہا ہے۔ ایسے میں آیت
کریمہ "فَاِمَّا یَاْتِیَنَّکُمْ مِّنِّیْ ھُدًی" میں "اِن" شرطیہ کا استعمال مخاطبین کی طرف سے عدم جزم کی بنا
پر ہے۔ جیسے تمہید نمبر 5 میں بیان ہوچکا ہے لیکن آیت کریمہ "وَاِنْ کُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی
عَبْدِنَا" میں دونوں کو اِس کے مدخول کے ساتھ بالقطع والیقین علم ہے جس میں عدمِ جزم کا تصور کسی
ایک جانب سے بھی نہیں ہے اِس کے باوجود خلاف مقتضاء الظاہر لفظ "اِن" کا استعمال صرف اِس مقصد
کے لیے ہے کہ مخاطبین کے ریب اور اِس کے ساتھ اُن کے جزم کو کالعدم بتانا مراد ہے کیوں کہ اِس
کے خلاف اتنے واضح دلائل موجود ہیں کہ تقلید جامد کے ماحول سے نکل کر آزاد شعورِ فطرت کے مطابق
ذرا توجہ کریں تو یہ آپ ہی زائل ہوسکتا ہے۔ جبکہ آیت کریمہ کے آخری حصہ والی شرط "اِنْ کُنْتُمْ

صٰدِقِيْنَ ''اِس کے برعکس ہے، اصل پر محمول ہے اور مقتضا الظاہر کے مطابق ہونے کے ساتھ اصل پر بھی منطبق ہے کیوں کہ اِس میں شرط متکلم کے حوالہ سے متحقق الوقوع ہے نہ مخاطب کے حوالہ سے متکلم کے حوالہ سے اِس لیے نہیں ہے کہ یہاں پر متکلم اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جس کو یہاں پر مخاطبین کے صادق ہونے کا نہیں بلکہ اُس کے نقیض یعنی عدمِ صدق اور کاذب ہونے پر یکطرفہ علم ہے کہ وہ بالیقین کاذب ہیں اور مخاطب کے حوالہ سے اِس لیے نہیں ہے کہ صدق اُس قول وعمل اور عقیدہ کو کہا جاتا ہے جو واقعہ کے مطابق ہو جبکہ یہاں پر مخاطبین کا عقیدہ جہل مرکب یا اندھی تقلید سے خالی نہیں ہے جو خلافِ واقعہ ہوتا ہے ایسے میں شرط ''كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ'' کے اول میں آئے ہوئے حرفِ شرط ''اِنْ'' کے استعمال کو محمول علی الاصل اور اِخراج الکلام علیٰ وفق مقتضا الظاہر کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

حاشیتی اضافہ:۔ مدارس اسلامیہ کے اساتذہ کرام بالخصوص تفسیر بیضاوی اور جلالین پڑھنے اور پڑھانے والے حضرات کو اِس سے روشنی لینے کی ضرورت ہے کیوں کہ اِس آیت کریمہ کے تصور کے ساتھ ہی اِس کی نحوی اور ترکیبی حیثیت کے حوالہ سے پیش نظر اشکال کا متصور ہونا امرِ یقینی ہے جس کے حل پر اِن تفسیروں میں توجہ دی گئی ہے نہ اِن کی شروح وحواشی میں جبکہ آیت کریمہ کے حقیقی مفہوم کو اِس قسم شبہات سے پاک ومحفوظ کر کے آگے منتقل کرنا فرائض منصبی میں شامل ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کو صحیح معنی میں اپنی کتاب کی خدمت کرنے کی توفیق دے۔ (آمین)

تمہید ہفتم:۔ آیت کریمہ ﴿فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا﴾ میں لفظ ''اِنْ'' کے استعمال کے حوالہ سے تفصیل ہے جس پر نظر رکھے بغیر اِس حوالہ سے کچھ کہنا احتیاطی تقاضوں کے منافی ہوگا وہ اِس طرح ہے کہ اِس کے نزول میں دو احتمال ہیں؛

پہلا احتمال:۔ منکرین قرآن کا سابقہ آیت یعنی ''اِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ'' کے نازل ہونے کے بعد اُس کے مطابق مقابلہ کرنے کی کوشش سے پہلے نازل ہوئی ہے جیسے بعض تفاسیر

سے معلوم ہورہا ہے حضرت سند المحققین میر السید السند نے بھی حاشیہ کشاف میں ایسا ہی کہا ہے
اِس صورت میں حرفِ شرط ''اِن'' کا استعمال مخاطبین کے عدمِ جزم پر مبنی ہے کیوں کہ قرآن
شریف کی مثل لانے کے حوالہ سے زور آزمائی کرنے سے پہلے اُنہیں اپنے عجز و ناتوانی پر جزم
نہیں بلکہ ایسے کلام بنا کر لانے کا بے مصرف گمان تھا اور خود کو اِس پر قادر سمجھتے تھے۔ جیسے ''لَو
نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هٰذَا '' (الانفال، 31) سے صاف ظاہر ہے گویا مقابلہ کرنیکی عملی کوشش سے قبل
اُن کا حال اِس شرط ''فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا '' کے مضمون میں شک کرنے والوں سے مختلف نہیں تھا۔

دوسرا احتمال:۔ یہ منکرینِ قرآن کا اُس کی مثل لانے کے حوالہ سے زور آزمائی کرنے اور شکست
خوردہ ہونے کے بعد نازل ہوئی ہے جس کے مطابق متکلم و مخاطب میں سے کسی ایک کو بھی عدم
جزم نہیں ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو بھی اُن کے عجز و شکست خوردہ ہونے کا قطعاً و یقیناً اور یکطرفہ علم ہے
اور مخاطبین کو بھی اپنی شکستگی پر جزم و یقین حاصل ہو چکا ہے لیکن اِس کے باوجود آیت کریمہ ''وَ
جَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّ عُلُوًّا '' (النمل، 14) کے مطابق زبان سے انکار
کرتے ہیں معاشرہ میں اپنی شکست چھپانے کی کوشش کرتے ہیں اور آیت کریمہ ''لَا تَسْمَعُوْا
لِهٰذَا الْقُرْاٰنِ وَالْغَوْا فِيْهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُوْنَ '' (حم السجدہ، 26) کے مطابق اوچھے ہتھکنڈے
استعمال کرنے سے باز نہیں آتے ہیں اِس صورت میں آیت کریمہ میں حرفِ ''اِن'' کا استعمال
مشہور مثال ''اِنْ كُنْتَ اِنْسَانًا فَهَذِّبْ نَفْسَكَ '' کے قبیل سے ہوگا جس میں متکلم و مخاطب
میں سے کسی ایک کو بھی شرط کے تحقق میں عدمِ جزم نہیں ہے بلکہ ہر ایک بالجزم والیقین جانتا ہے کہ
وہ انسان ہی ہے اِس کے باوجود عدمِ جزم پر دلالت کرنے والا لفظ ''اِن'' استعمال کرنے سے
مقصد مخاطب پر استہزاء، اُس کی بیوقوفی کا اظہار اور انسانیت کے مُقتضا کی طرف متوجہ کرانا، یا
اپنے جزم و یقین کے مطابق عمل کرنے کی طرف توجہ دلانے جیسے کوئی مقصد ضرور ہوتا ہے آیت
کریمہ کا بھی یہی حال ہے کہ اپنی شکست و عجز پر حاصل ہونے والے جزم و یقین کے برعکس

پروپیگنڈا کرنے والے مخاطبین کی بیوقوفی ظاہر کرنے اور اِس جزم کے مقتضا پر عمل کرنے کی طرف یا اپنے جزم کے مطابق عمل کر کے ایمان لانے اور نارِ جہنم سے بچنے کی تدبیر کی طرف متوجہ کرنے میں سے کوئی ایک مقصد ضرور ہے۔ جس کے پیش نظر مقتضا الظاہر کے خلاف حرفِ ''اِنْ'' استعمال کیا گیا ہے۔ اور آیت کریمہ کے معجز ہونے کی زندہ مثال ہے کہ بلاغت شناس حضرات ان میں سے جس زاویہ سے بھی اُسے لیتے ہیں اُس پر منطبق پاتے ہیں اور اِخراج الکلام علی خلاف مقتضا الظاہر کے لیے ضروری اعتبارات میں سے متعدد مقاصد کو محیط ہونے میں یکتا و بے نظیر پاتے ہیں تو پھر اِسکی بے مثل بلاغت کے سامنے دُنیا بھر کے بُلغاء ملکر بھی عاجز کیوں نہ ہو۔ (فَسُبْحَانَهٗ مَا اَعْظَم شانه)

تمہیدِ ہشتم:۔ آیت کریمہ ''لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ مُحَلِّقِيْنَ رُءُوْسَكُمْ وَمُقَصِّرِيْنَ لَاتَخَافُوْنَ'' (الفتح، 27) میں حرفِ شرط ''اِنْ'' کا استعمال مقتضا الظاہر کے خلاف ہونے کے فلسفہ میں مندرجہ ذیل مقاصد ہو سکتے ہیں؛

پہلا مقصد:۔ مسلمانوں کو ''انشاء اللہ'' کہنے کی اہمیت بتانے کے لیے ایسا کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب کچھ جاننے کے باوجود ''اِنْ شَآءَ اللّٰهُ'' کہا ہے تو ہمیں بدرجہ اولیٰ اِس کی پابندی کرنی چاہئے اِس کی ایسی مثال ہے جیسے تمام خلائق سے بے نیاز ہوتے ہوئے تخلیقِ آدم سے متعلق ملائکہ سے مشورہ کیا ہے۔ جس سے مقصد انسانوں پر مشورہ کی اہمیت ظاہر کرنا اور اُس پر عمل کرنے کی ترغیب دینا ہے۔ جس کے مطابق کل مکاتب فکر مفسرین کرام نے بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملائکہ کے ساتھ مشورہ کرنے کا فلسفہ یہی کچھ بتایا ہے۔ جیسے وہیں پر اسی ایک فلسفہ کے اعتبار سے یہی ایک نکتہ کافی ہے جیسے بلاغت کے معیار پر نظر رکھنے والوں سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا۔ ویسے یہاں پر بھی بندوں کو انشاء اللہ کہنے کی اہمیت بتانا مقصد کے طور پر کافی ہے۔

دوسرا مقصد:۔ آیت کریمہ میں شرط ''اِنْ شَآءَ اللّٰهُ'' کا تعلق فعل ''لَتَدْخُلُنَّ'' کے ساتھ

بلاواسطہ اور اولاً و بالذات ہونے کے ساتھ اُس کے جملہ متعلقات یعنی ''اٰمِنِیۡنَ، مُحَلِّقِیۡنَ، مُقَصِّرِیۡنَ، لَا تَخَافُوۡنَ'' کے ساتھ بھی ہے مگر اُس کے واسطے سے ثانیاً و بالعرض اور اِن پانچوں میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جسکے متعلق تمام مخاطبین کو جزم و یقین ہو کیوں کہ اِن کی صفوں میں وہ بھی موجود تھے جن سے متعلق ''وَمَا هُمۡ بِمُؤۡمِنِیۡنَ'' فرمایا گیا ہے تاریخ سے ثابت ہے کہ وہ لوگ واقعہ حدیبیہ میں بھی موجود تھے اور آئندہ سال عمرۃ القضاء کے موقع پر بھی موجود تھے اور اول سال اِن باتوں کا وجود میں نہ آنے پر اعتراض کرنے والوں کی اکثریت بھی اُن ہی کی تھی۔ ایسے میں آیت کریمہ کے فی الجملہ مخاطبین پر عدم جزم صادق آتا ہے جو خلاف مقتضا الظاہر کو عین مقتضا الحال بنانے کے لیے کافی ہے۔

الغرض پیش نظر آیت کریمہ ''فَاِمَّا یَاۡتِیَنَّكُمۡ مِّنِّیۡ هُدًی'' میں استعمال ہونے والی شرط کے حوالہ سے وارد ہونے والا اشکال اسی کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ قرآن شریف کے اُن تمام مقامات میں اِس کا تصور پیدا ہوتا ہے جن میں شرط کے وقوع یا لا وقوع کے حوالہ سے بالقطع والیقین یکطرفہ علم کے مالک ہونے کے باوجود عدمِ جزم والیقین کے انداز میں کلام فرمایا ہے جن میں سے اِن پانچ مقامات کی جو تشریح ہم نے پیش کی یہ باقی تمام کو سمجھنے کے لیے رہنما اُصول کا کردار ادا کرسکتی ہے۔

☆☆☆☆

ترجمۃ القرآن ممکن ولاممکن

سوال یہ ہے کہ مجلّہ آوازِ حق میں قرآن شریف کے معیاری ترجمہ کرنے کو سب سے مشکل عمل کہا گیا ہے، اِس کا فلسفہ ہماری سمجھ میں نہیں آرہا۔ مہربانی کر کے مجلّہ میں اِس کی وضاحت کی جائے۔

السائل محمد صدیق (مولانا) معلم عربی گورنمنٹ ہائی سکول بمقام شہور جنوبی وزیرستان......۲۰۱۰-۱۰-۱۱

اِس کا جواب یہ ہے کہ اِس کی مکمل وضاحت مدارج العرفان کے مقدمہ میں آچکی ہے، جو پہلی جلد کے شروع میں ہے، جس کی تفصیل ہم نے وہیں پر پیش کی ہوئی ہے۔ اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ ترجمہ کا فن بجائے خود کچھ شرائط کے حامل اور مستقل فن ہے، جس کے مطابق اصل کتاب لکھنے سے اُس کا معیاری ترجمہ دوسری زبان میں کرنا مشکل ہے۔ جبکہ قرآن شریف کا معیاری ترجمہ دوسرے تراجم سے بھی زیادہ شرائط کے حامل ہونے کی بنیاد پر سب سے زیادہ مشکل ہے جو توفیق ایزدی کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے کیوں کہ کسی بھی حوالہ سے قرآن شریف کی معیاری تفسیر کرنے کے لیے پیشروانِ اسلام کے مطابق جتنی بھی شرائط ہیں وہ سب کی سب قرآن شریف کے معیاری ترجمہ کے لیے ضروری ہونے کے ساتھ اُن کے علاوہ کچھ اضافی شرائط بھی یہاں پر ضروری ہیں جن کے بغیر قرآن شریف کا ترجمہ معیاری نہیں ہو سکتا جس وجہ سے یہ ممکن بھی ہی لاممکن بھی ممکن اُن کی لیے ہی جو اِس کی تمام شرائط کے جامع ہو اور ناممکن اُن کے لیے ہے جو شرائط کی جامعیت اور اہلیت سے عاری ہو۔ مثال کے طور پر جس زبان میں ترجمہ کیا جارہا ہے اُس کی لغت سے لے کر محاورات تک اور کنایات سے لے کر لوازمات تک کا احاطہ ضروری ہے، آیت کریمہ کی عبارۃ النص اور اُس کے نزول سے مقصد کی پہچان ضروری ہے، سیاق و سباق کو پیش نظر رکھنے کے ساتھ اُصولِ تفسیر ''القرآن یُفَسِّر بَعْضُہٗ بَعْضًا'' پر نظر ہونا ضروری ہے

اور جس زبان میں ترجمہ کیا جارہا ہے اُس کی تنگی دامن یا کسی بھی لسانی مجبوری کے بغیر آیت کریمہ کے الفاظ سے کم وبیش الفاظ استعمال نہ کرنا ضروری ہے ورنہ ترجمہ معیاری نہیں ہوگا نہ صرف اتنا بلکہ قرآن شریف کا بلاغت کے جملہ فنون واقسام پر مشتمل ہونے کی بناء پر معیاری ترجمہ کے لیے آیت کریمہ کی بلاغی نوعیت کی پہچان بھی ضروری ہے کہ آیا حقیقت کے قبیل سے ہے یا مجاز یا کنایہ کے قبیل سے۔ نیز لُغت کی زبان میں استعمال ہوئی ہے یا شریعت کی زبان میں اور مجاز ہونے کی صورت میں مجاز مرسل ہے یا تشبیہ، مجازِ مرسل ہونے کی صورت میں اصل وفرع کے مابین علاقہ اتصالِ کی کون سی قسم ہے اُس کی پہچان بھی ضروری ہے کیوں کہ ہر صورت کا ترجمہ دوسرے سے مختلف ہوتا ہے اِسی طرح تشبیہ ہونے کی صورت میں استعارہ کے قبیل سے ہے یا تشبیہ بلیغ کے قبیل سے اِس کی پہچان بھی اِس لیے ضروری ہے کہ اِس میں بھی ہر صورت کا ترجمہ دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ اُس کے علاوہ فصل، وصل اور متن کے فصل، وصل اور ایجاز کی حیثیت کو جان کر ترجمہ میں اُس کے مطابق الفاظ استعمال کرنا بھی ضرری ہے ورنہ فصل کا ترجمہ وصل میں یا وصل کا ترجمہ فصل میں کرنے کو مطابقِ اصل کہا جاسکتا ہے نہ ایجاز والی آیت کا ترجمہ مساوات وتطویل میں کرنے کو معیاری ترجمہ کہا جاسکتا ہے کیوں کہ قرآن شریف کی ایک ایک آیت فصاحت وبلاغت کی لاجواب مثال ہے اور ہر دورِ تاریخ کے شہسوارانِ بلاغت کو تسلیم ہے کہ اِس کے معجز ہونے کا سب سے بڑا فلسفہ بھی اِس کا ایجاز ہے تو پھر وہ کونسا بلاغت شناس ہوسکتا ہے جو ایجاز کے منافی ترجمہ کو اِس کا معیاری ترجمہ کہہ سکے۔ جبکہ دنیائے بلاغت کے تقابل میں نہ صرف جملوں کی تعداد کو دیکھا جاتا ہے بلکہ حروف کی بھی پیمائش ہوتی ہے اور دو بلیغ کلاموں میں سے نمبر اُسی کو دیا جاتا ہے جس کے الفاظ وحروف کم ہو حالانکہ مقصد کی ادائیگی میں دونوں یکساں ہوتے ہیں بلاغت کی کتابوں میں لکھا ہوا ہے؛

قَدْيُوْصَفُ الْكَلَامُ بِالْاِيْجَازِ وَالْاِطْنَابِ بِاِعْتِبَارِ قِلَّةِ حُرُوْفِهٖ وَ كَثْرَتِهَا بِالنِّسْبَةِ اِلٰى كَلَامٍ آخَرَ مُسَاوِلَهٗ فِيْ اَصْلِ الْمَعْنٰى كَقَوْلِهٖ

’’یَصُدُّ عَنِ الدُّنْیَااِذَاعَنَّ سُوْدَدٍ‘‘ وَقَوْلُهٗ

’’وَلَسْتُ بِنَظَّارٍ اِلٰی جَانِبِ الْغِنٰی......اِذَاکَانَتِ الْعُلْیَاءُ فِیْ جَانِبِ الْفَقْرِ‘‘

وَیَقْرُبُ مِنْهُ قَوْلُهٗ تَعَالٰی ’’لَایُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْئَلُوْنَ‘‘

وَقَوْلُ الْحِمَاسِی

’’وَنُنْکِرُاِنْ شِئْنَا عَلَی النَّاسِ قَوْلَهُمْ......وَلَایُنْکِرُوْنَ الْقَوْلَ حِیْنَ نَقُوْلُ‘‘ (۱)

بلاغت کی دنیا میں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اصل معنی مرادی کو ادا کرنے میں برابر دو کلاموں کا تقابل ایجاز واطناب کے حوالہ سے قلتِ حروف اور کثرت حروف کے اعتبار سے بھی کیا جاتا ہے اور جس میں حروف کم ہوں اسے ایجاز اور جس میں حروف زیادہ ہوں اسے اطناب کہا جاتا ہے حالانکہ اصل معنی پر دلالت کرنے میں دونوں یکساں ہوتے ہیں جس کی مثال میں یہ کہ ’’یَصُدُّ عَنِ الدُّنْیَااِذَاعَنَّ سُوْدَدٍ‘‘ کے مصرع کو شعر ’’وَلَسْتُ بِنَظَّارٍ اِلٰی جَانِبِ الْغِنٰی......اِذَاکَانَتِ الْعُلْیَاءُ فِیْ جَانِبِ الْفَقْرِ‘‘ پر محض اس لیے ترجیح دی گئی ہے کہ اِس کے الفاظ وحروف دوسرے شعر کے الفاظ وحروف کے مقابلہ میں کم ہیں حالانکہ اصل مقصد پر دلالت کرنے میں دونوں یکساں ہیں اور دونوں سے مقصد بھی ایک ہے جو غربت وفقیری کی زندگی میں سرداری ملنے کی صورت میں دولت اور دنیا کی آسائشوں سے منہ موڑنے پر فخر کرنا ہے اور آیت کریمہ ’’لَایُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْئَلُوْنَ‘‘ کے ساتھ حماسی کے مذکورہ شعر کا بلاغی تقابل بھی اِس کے قریب ہے کیوں کہ دونوں میں متکلم کا مقصد دوسروں پر اپنا بول بالا بتانا ہے کہ ہم سے پوچھنے والا کوئی نہیں ہے جبکہ ہم سب سے پوچھنے والے ہیں اور ہماری بات کو مسترد کرنے والا کوئی نہیں ہے جبکہ ہم سب کو مسترد کر سکتے ہیں۔ مقصد پر دونوں کی دلالت یکساں ہونے کے باوجود آیت کریمہ کو حماسی کے اِس شعر پر بلاغی فوقیت اِس لیے حاصل ہے

---

(۱) تلخیص المفتاح، ص 51۔

کہ اِس کے الفاظ وحروف کم ہیں۔

مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب میں ہے؛

''یَنبَغِی لِلمُعرِبِ اَن یَتَخَیَّرَ مِنَ العِبَارَاتِ اَوجَزَهَا وَاَجمَعَهَا لِلمَعنَی المُرَادِ فَیَقُولُ فِی نَحوِضُرِبَ ''فِعلٌ مَاضٍ لَم یُسَمَّ فَاعِلُهٗ'' وَلَا یَقُولُ ''مَبنِیٌّ لِمَالَم یُسَمَّ فَاعِلُهٗ'' لِطُولِ ذٰلِکَ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ نحوی کو چاہئے کہ عبارت میں مختصر اور معنی مرادی کو جامع الفاظ استعمال کرے تو ''ضُرِبَ'' جیسے مجہول صیغوں کی تعبیر میں ''ضُرِبَ'' ''فِعلٌ مَاضٍ لَم یُسَمَّ فَاعِلُهٗ'' کہے اور نہ کہے کہ ''ضُرِبَ مَبنِیٌّ لِمَالَم یُسَمَّ فَاعِلُهٗ'' کیوں کہ اُس کے مقابلہ میں یہ طویل ہے۔

اہل علم جانتے ہیں کہ یہاں پر ''ضُرِبَ فِعلٌ مَاضٍ لَم یُسَمَّ فَاعِلُهٗ'' کہنے کو ایجاز اور ''ضُرِبَ فعل مَاضٍ مَبنِیٌّ لِمَالَم یُسَمَّ فَاعِلُهٗ'' کہنے کو اس کے مقابلہ میں اطناب جو کہا گیا ہے اِس میں صرف ایک حرف کا فرق ہے کہ دوسرے میں زیادہ اور پہلے میں کم ہے حالانکہ دونوں بلیغ ہیں اور دونوں سے مقصد بھی ایک ہے اور اُس پر دلالت کرنے میں بھی دونوں یکساں ہیں۔اِس کے باوجود اول کو دوسرے پر ترجیح دینے کی واحد وجہ یہی ہے کہ دوسرے کے مقابلہ میں اُس کے اندر ایک حرف کم ہے۔

جب انسانوں کے کلام میں بلاغت کے تقابل کا یہ حال ہے تو پھر قرآن شریف کے ترجمہ میں اصل پر اضافات وتطویلات اور اطنابات کو معیاری ترجمہ کون کہے اِس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ علم المعانی اور علم بیان پر مکمل دسترس حاصل کئے بغیر قرآن شریف کی تفسیر کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔جیسے مفتاح العلوم میں ہے؛

''اِنَّ الوَاقِفَ عَلٰی تَمَامِ مُرَادِالحَکِیمِ تَعَالٰی وَتَقَدَّسَ مِن کَلَامِهٖ مُفتَقِرٌ اِلٰی هٰذَینَ

---

(۱) مغنی اللبیب،ج2،ص740،مطبوعه دارنشر الکتب الاسلامیه شیش محل لاهور۔

الْعٰلَمِیْنَ کُلَّ الْاِفْتِقَارِ فَالْوَیْلُ کُلُّ الْوَیْلِ لِمَنْ تَعَاطَی التَّفْسِیْرَ وَھُوَ فِیْھِمَا رَاجِلٌ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سبحانہ وتقدس کے کلام سے پوری طرح واقفیت حاصل کرنے کے درپے شخص اِن دوعلموں کی طرف پوری طرح محتاج ہے تو پھر پوری طرح ہلاکت ہو اُس شخص کے لیے جو اِن دونوں میں پیدل وتہی دست ہوتے ہوئے قرآن شریف کی تفسیر کرنے بیٹھ جاتا ہے۔

جب اِن شرائط کے بغیر قرآن شریف کی معیاری تفسیر کرنا ممکن نہیں ہے تو پھر اِن کی دھجیاں اُڑانے پر مشتمل تراجم کو معیاری کون کہے حالانکہ قرآن شریف کی تفسیر کرنا چاہے جس عنوان سے بھی ہو ترجمہ کے مقابلہ میں آسان ہے کیوں کہ معیاری تفسیر کی شرائط اتنی نہیں ہیں جتنی معیاری ترجمہ کے لیے ہیں اور نہ ہی تفسیر سے ترجمہ کے مشکل ہونے کے نکتے کو سمجھنے کے لیے یہی ایک مابہ التفریق کافی ہے کہ تفسیر میں متن سے اضافی الفاظ استعمال کرنا ضروری ہے ورنہ تفسیر کا کیا مطلب جبکہ معیاری ترجمہ کے لیے متن سے اضافی الفاظ استعمال نہ کرنا ضروری ہے ورنہ ترجمہ کا معیار گر جائے گا۔

حضرت شاہ عبدالقادر کے موضح القرآن کو جو اُردو زبان میں لکھا گیا اولین ترجمہ سمجھا جاتا ہے صرف اس وجہ سے دوسرے تراجم پر ترجیح دی جاتی ہے کہ اِس میں متن کے مطابق نپے تلے الفاظ استعمال کرنے کا التزام کیا گیا ہے۔ اِن حقائق کی روشنی میں قرآن شریف کے معیاری ترجمہ کرنے کو مشکل نہیں تو اور کیا کہا جائے۔ اِس کے علاوہ چند مثالوں کی شکل میں بھی اِس کے مشکل ہونے کے فلسفہ کو واضح کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

پہلی مثال:۔ سورۃ البقرہ کی ابتدائی آیت کریمہ ''ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْہِ'' میں لفظ ''ذٰلِکَ'' تین الگ الگ حقائق سے مرکب ہے؛

---

(۱) مفتاح العلوم بحث علم المعانی والبیان، ص 70، مطبوعہ تہران۔

اول:۔لفظ ”ذا“ ہے جو اسم اشارہ واحد مذکر محسوس مبصر کے لیے ہے۔

دوم:۔حرف تبعید ”ل“ ہے۔

سوم:۔حرف خطاب ”ک“ ہے جبکہ لسانِ قرآنی کے اہل زبان آپس میں گفتگو کرتے ہوئے اِس لفظ کو سنتے ہی اِن تینوں کے مظاہر و مصرف کو بھی سمجھتے ہیں ورنہ علم نحو کی کتابوں میں اِن کے الگ الگ مفادات اور ہر ایک کے جدا جدا مدلول بتانے سے کوئی مقصد ہی نہیں رہتا لیکن توفیقِ الٰہی کے بغیر مترجم کے لیے اِن تینوں کے تراجم کو ظاہر کرنا ممکن نہیں کیوں کہ اگر اِسم اشارہ ”ذا“ کا ترجمہ کرے تو باقی دو بغیر ترجمہ کے رہ جاتے ہیں اور اگر حرف تبعید یا حرف خطاب میں سے کسی ایک کا کرے تو اسم اشارہ کا ترجمہ رہ جاتا ہے چہ جائیکہ تینوں کا حق ادا کر سکے جبکہ متن کے مطابق مختصر و جامع الفاظ میں اِن تینوں کے تراجم سے قاصر ترجمہ کو نحاۃ معیاری کہہ سکتے ہیں نہ بُلغاء، سیبویہ اُسے تسلیم کرنے کے لیے تیار ہے نہ تفتازانی اور لسانِ قرآنی کے اہل زبان اسے گوارا کرتے ہیں نہ اہل تفسیر۔ایسے میں اِس کا معیاری ترجمہ وجود میں لانے کو اللہ تعالیٰ کی خصوصی توفیق کے بغیر ناممکن نہ تو اور کیا کہا جا سکتا ہے۔

دوسری مثال:۔آیت کریمہ کے آخری حصہ ”لَا رَيْبَ فِيهِ“ میں لفظ ”ریب“ لسانِ قرآنی میں بھی اور مفسرین کرام کے مطابق بھی شک سے عبارت ہے اور شک تصور کی اُن قسموں میں سے ہے جو نسبت تامہ خبریہ سے اس طرح متعلق ہوتی ہے کہ جانبین میں سے کسی ایک طرف بھی راجح و مرجوح نہیں ہوتی جبکہ یہاں پر ”لَا رَيْبَ فِيهِ“ کے فرمان میں اِس کی نسبت کتاب کی طرف کی گئی ہے جبکہ کتاب نسبت ہی نہیں ہے چہ جائیکہ نسبتِ تامہ خبریہ ہو۔ایسے میں کون کہہ سکتا ہے کہ اِس کا معیاری ترجمہ کرنا اللہ تعالیٰ کی خصوصی توفیق کے بغیر ممکن ہو سکے۔

تیسری مثال:۔میں اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو فرعونیوں کے مظالم سے نجات دینے کے بعد فرمایا ”وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ“ (البقرہ،49) جس میں ”وَفِي ذَٰلِكُم“ کا اشارہ فرعونی مظالم کی

طرف ہونے کی صورت میں لفظ ''بَلَآءٌ'' کا ترجمہ ابتلا بالسیآت میں متعین ہو جاتا ہے اور نجات دلانے کی طرف ہونے کی صورت میں لفظ ''بَلَآءٌ'' کا ترجمہ احسان وانعام میں متعین ہوتا ہے اور لغت ومحاورہ اور علم نحو وبلاغت کے مطابق بھی دونوں جائز ہیں اور مفسرین کرام نے بھی دونوں احتمالوں کو یکساں بیان کیا ہے۔ الغرض کسی طرح بھی اِن میں سے ایک کو لے کر دوسرے کو مسترد کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ ایسے میں مترجم کے نہ صرف عرفان کا بلکہ احتیاط کا بھی امتحان ہوتا ہے کہ کیا کرے ایک کے مطابق ترجمہ کرتا ہے تو دوسرا رہ جاتا ہے۔ جس کی اجازت عرفان دیتا ہے نہ ایمان اور دونوں کا ترجمہ کرے تو متن پر اضافہ ہو کر بلاغت کے دائرہ سے نکل جاتا ہے۔ ایسے میں کون کہہ سکتا ہے کہ توفیق الٰہی کے بغیر کوئی اِس کا معیاری ترجمہ پیش کر سکے۔

چوتھی مثال:۔ حضرت ابراہیم (عَلَیہِ الصَّلٰوۃُ وَالتَّسلِیم) کو زمین وآسمان کی بادشاہی دِکھانے کا فلسفہ بتاتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''وَلِیَکُونَ مِنَ المُوقِنِینَ'' (الانعام،75) جس کے ظاہری مفہوم یہی ہیں تا کہ وہ یقین کرنے والوں میں سے ہو جائے۔ جبکہ حقیقت میں اُنہیں اللہ تعالیٰ سے متعلق یقین پہلے سے حاصل تھا جس کی بدولت پوری قوم کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا چرچا فرما رہے تھے، دعوت الی اللہ دے رہے تھے اور مشرکین کو عاجز ومبہوت کر رہے تھے جو قرآن شریف کے متعدد مقامات سے ظاہر ہے۔ ایسے میں اِس کا معیاری ترجمہ جو آیت کریمہ کے سیاق وسباق کے ساتھ واقعہ کے بھی مطابق ہو اور جملہ شرائط پر بھی منطبق ہو عرفان نصیبی کی توفیق کے بغیر کون کر سکتا ہے۔

پانچویں مثال:۔ مذکورہ آیت کریمہ کے متصلاً بعد ستارہ پرستوں پر رد کرتے ہوئے حضرت ابراہیم ں کا وہ کلام جس کے مطابق بالترتیب ستارے، چاند اور چمکتے سورج کو دیکھ کر ''ھٰذَا رَبِّی'' (الانعام،76) فرمایا جس کے لسانی قرآنی اور نحوی اُصولوں کے مطابق ظاہری مفہوم کا مراد ہونا ممکن ہی نہیں ہے اور حرفِ استفہام محذوف قرار دے کر ''آھٰذَا رَبِّی'' کہنا ظاہر کے خلاف ہونے کے ساتھ خلافِ الاصل بھی ہے ایسے میں اِن تینوں مقامات کے معیاری ترجمہ وجود میں لانا عرفان نصیبی کے بغیر کس کے لیے

ممکن ہوسکتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ معیاری ترجمہ کی اہمیت، شرائط اور اُس کے احتیاطی تقاضوں سے ناآشنا حضرات کے سامنے ترجمہ کے نام سے جو کچھ پیش کیا جاتا ہے وہ اُسے معیاری ہی سمجھتے ہیں جو اُن کی ماحولیاتی یا ذہنی مجبوری ہوتی ہے چاہے ''اِنَّھَا بَقَرَۃٌ صَفْرَآءُ'' کا ترجمہ ''زرد رنگ کے بیل'' میں کیوں نہ کیا گیا ہو اور مفرد کا جملہ میں یا جملہ کا مفرد میں کیوں نہ کیا گیا ہو، اللہ وحدہ لاشریک کی تعظیم و آداب کو انسانوں کی تعظیم و آداب پر قیاس کیوں نہ کیا گیا ہو۔ جس کی دلخراش مثالوں کی سینکڑوں قسمیں مدارج العرفان فی مناھج کنزالایمان میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ (فَاِلَی اللہِ الْمُشْتَکٰی)

☆☆☆☆☆

اللہ تعالیٰ کی تعظیم کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کرنا

سوال یہ ہے کہ آوازِ حق میں اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو بدعت شنیعہ کہا گیا ہے حالاں کہ اچھے خاصے علماء اور کچھ مشائخ کرام بھی اللہ تعالیٰ کی شان میں جمع کے الفاظ استعمال کرتے رہتے ہیں۔ خاص کر اشرف علی تھانوی کی کتابیں اِس سے بھری پڑی ہیں اور امام احمد رضا کے فتاویٰ رضویہ سے بھی اِس کا جواز مفہوم ہوتا ہے اگرچہ خلافِ اولیٰ ہی سہی کہ اُنہوں نے اِس نوعیت کے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

"اللہ عزوجل کو ضمائر مفردہ سے یاد کرنا مناسب ہے کہ وہ واحد، احد، فرد، وتر ہے اور تعظیماً جمع میں بھی حرج نہیں"۔

ہمارے کچھ ساتھیوں نے آوازِ حق میں یہ پڑھ کر تعجب کا اظہار کیا کیوں کہ اللہ جل جلالہ کی تعظیم کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو قرین ادب اور اچھا سمجھا جاتا ہے اور حدیث میں آیا ہے "مَا رَاٰہُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَھُوَ عِنْدَ اللّٰہِ حَسَنٌ" (عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، ج24، ص106، مطبوعہ دار احیاء التراث العربی بیروت) اور قرآن شریف میں بھی اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کی تعظیم کے لیے جمع کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔ جیسے "نَحْنُ نقص عَلَیْکَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ" (الیوسف،3) اِس کی وضاحت کر کے طمانیت کا سامان کریں۔ (جزَاکَ اللّٰہُ)

السائل: ۔نعمت اللہ مولانا اُستاذ دار العلوم جامعہ نوریہ شمس العلوم خاران شہر بلوچستان، 16 دسمبر 2010

اِس کا جواب یہ ہے کہ قرآن وسنت کی روشنی میں کسی بھی فردِ بشر کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم وادب کو انسانوں کی تعظیم وادب پر قیاس کر کے اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرے، نہیں اسلام میں ہرگز اِس کی اجازت نہیں ہے۔ باقی یہ کہنا کہ اچھے خاصے علماء اور مشائخ ایسا

کرتے ہیں تو اِس کا جواب یہ ہے کہ مسلمان ہونے کی حیثیت سے ہر انسان قرآن وسنت کا پابند ہو
ہے جس کے مقابلہ میں کوئی عالم شرعی دلیل ہے نہ کوئی مشائخ بلکہ علماء ومشائخ صرف اِس بناء پر قابل
تعظیم ہیں کہ قرآن وسنت کے پابند ہیں اگر یہ نہیں تو پھر اُن کی تعظیم لازم ہے نہ تقلید۔ اِس حوالہ سے امر
واقع یہ ہے کہ روزِ اول سے لے کر آج تک کسی قابل ذکر عالم دین نے ایسا کیا ہے کہ نہ کسی قابل تقلید
مشائخ نے، بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ کل مکاتب فکر اہل اسلام میں یہ اندازِ تعظیم کسی سے بھی منقول نہیں ہے
تو بے مصرف نہیں ہوگا ہاں غیر معیاری مشائخ اور اُن کے دم چھلے نیم خواندہ علماء کی بات ہی اور ہے
جنہیں الٰہیات کا علم ہے نہ قرآن وسنت کے مندرجات کا وہ بے چارے بجائے خود قابل اصلاح
ہوتے ہیں، تنبیہ کے محتاج ہوتے ہیں اور نا قابل تقلید ہوتے ہیں تو پھر اُنکے عمل کو دلیل جواز بنانے کا کیا
جواز ہے۔ اور حدیث کی کتابوں میں موجود حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے قول ''مَارَاٰهُ الْمُسْلِمُوْنَ
حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ حَسَنٌ'' (عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، ج24، ص106، مطبوعہ دار احیاء التراث
العربی بیروت) سے اِس کے جواز پر استدلال کرنا بے مصرف ہونے کے ساتھ غیر معقول بھی ہے
کیوں کہ اِس کے مصرف وہی مسائل ہیں جن میں کوئی نص موجود نہ ہو اور مزاج اسلام کے بھی منافی نہ
ہو اور اُن کی شرعی حیثیت بھی واضح نہ ہو مگر یہ کہ اہل اسلام مستحسن سمجھ کر اُن پر عمل کر رہے ہوں تو اُن سے
منع کرنا جائز نہیں ہے ورنہ طریقہ پیغمبرﷺ کے برعکس مروان اور بنو مروان کی ایجاد کردہ بدعات کو بھی
جائز کہنا پڑے گا، بنو اُمیہ کے خلفاء نے کتنی بدعات کو مستحسن سمجھ کر مروج کیا تھا اُن سب کو جائز قرار دینا
ہوگا کیوں کہ وہ مسلمان ہی تھے۔ آج کے مسلمانوں کے مستحسن سمجھے جانے والے عمل کو اِس بنیاد پر جائز
قرار دینے والوں کو اِس سے مفر نہیں ہے کہ اُن سب کو جائز اور عنداللہ حسن کہہ کر سنت نبویﷺ سے
منہ موڑ لیں۔ (اَلْعَیَاذُ بِاللّٰهِ) مشتے نمونہ از خروارے بخاری شریف میں آیا ہے کہ مدینہ شریف کے گورنر
مروان ابن الحکم نے عید کی نماز قبل الخطبہ کی سنت مستمرہ سے برعکس نماز سے پہلے خطبہ دینے لگا، صحابی
رسول حضرت ابو سعید خدریؓ نے اُسے ٹوکا اور سنتِ نبویﷺ کے مطابق پہلے نماز بعد میں خطبہ کی

اُسے تبلیغ کی تو اُس نے صاف لفظوں میں کہہ دیا کہ جس سنتِ نبوی ﷺ پر عمل کرنے کی بات تو کر رہا ہے وہ متروک ہو چکی ہے جس پر حضرت ابو سعید خدری نے کہا؛

''مَا اَعْلَمُ وَاللّٰهِ خَيْرٌ مِمَّا لَا اَعْلَمُ'' (۱)

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ جس گمراہی کو تم مستحسن سمجھ کر مروج کر رہے ہو اور ہم اُسے جائز نہیں سمجھتے ہیں اُس سے وہ سنتِ نبوی ﷺ بہتر ہے جس کو ہم سمجھتے ہیں۔

کون نہیں جانتا کہ سُنتِ مستمرہ کو ترک کر کے اُس کی جگہ مَن پسند کی بدعت مروج کرنے والے یہ خلفاء بنو اُمیہ اور اُن کا عملہ مسلمان ہی تھے لیکن دُنیوی اور سیاسی مقاصد کے لیے جب اُنہوں نے یہ سب کچھ کیا تو اُس وقت کے صحابہ کرام نے اُسے مسترد کیا اور ''مَا أَعْلَمُ وَاللّٰهِ خَيْرٌ مِمَّا لَا أَعْلَمُ'' جیسے تاکیدی کلام میں اُس کے بطلان کا اظہار فرمایا۔ جہاں تک قرآن شریف میں اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے سے استدلال کرنا ہے کہ اگر یہ ناجائز ہوتا اللہ تعالیٰ اپنے لیے جمع کے الفاظ کیوں استعمال فرماتا تو یہ پہلے سے بھی زیادہ نامعقول ہے، لسانِ قرآنی اور علم نحو و بلاغت سے ناآشنائی کا نتیجہ ہے۔ یہ اِس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف کے اندر جس مقام پر بھی اپنی ذات کے لیے جمع کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں نہیں بلکہ انسانوں کے حق میں جمع ہیں کیوں کہ لسانِ قرآنی کی لُغت سے لے کر علم نحو اور بلاغت تک سب نے بیک آواز لکھا ہوا ہے کہ اِس قسم جتنے الفاظ کو بھی اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے استعمال فرمایا ہے وہ اُس وحدہ لاشریک کے حق میں جمع نہیں بلکہ واحدِ متکلم معظم لنفسہ کہلاتے ہیں۔ المعجم الوسیط میں ہے؛

''وَقَدْ يُعَبَّرُ بِهَا الْوَاحِدُ عِنْدَ اِرَادَةِ التَّعْظِيمِ'' (۲)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ کبھی انسانوں کے حق میں جمع کے طور پر استعمال ہونے والے الفاظ کے

---

(۱) بخاری شریف مع شرح عمدة القاری، ج5، ص278۔

(۲) المعجم الوسیط، ج1، ص915، مطبوعہ بیروت۔

ساتھ واحد متکلم بھی اپنی ذات کی تعبیر کرتا ہے جب اپنی عظمت جتانا مقصد ہو۔

مفردات القرآن امام الراغب الاصفہانی میں ہے؛

''وَمَا وَرَدَ فِی الْقُرآنِ مِنْ اِخْبَارِ اللّٰہِ تَعَالٰی عَنْ نَفْسِہٖ بِقَوْلِہٖ ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ فَقَدْ قِیْلَ ھُوَ اِخْبَارُ عَنْ نَفْسِہٖ وَحْدَہٗ لٰکِنْ یَخْرُجُ ذٰلِکَ مَخْرَجَ الْاِخْبَارِ الْمَلُوْکِی''(۱)

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ قرآن شریف میں اللہ تعالیٰ نے ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ جیسے جمع کے الفاظ میں جو خبر دی ہے یہ بادشاہوں کے انداز کلام کے قبیل سے ہے جو واحد متکلم ہونے کے باوجود اپنی عظمت ظاہر کرنے کے لیے ایسا کرتے ہیں۔

النحو الوافی میں ہے؛

''لِلْمُتَکَلِّمِ ضَمِیْرَانِ: اَنَا لِلْمُتَکَلِّمِ وَحْدَہٗ، وَ''نَحْنُ'' لِلْمُتَکَلِّمِ الْمُعَظِّمِ نَفْسَہٗ اَوْ مَعَہٗ غَیْرُہٗ''(۲)

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ متکلم کے لیے دو ضمیر ہیں جن میں سے ایک اَنا ہے جو واحد متکلم کے لیے ہے اور دوسرا ''نَحْنُ'' ہے جو کبھی واحد متکلم معظم لنفسہ کے لیے استعمال ہوتا ہے اور کبھی جمع متکلم کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

جمع الجوامع میں ہے؛

''وَنَحْنُ لَہٗ مُعَظِّمًا اَوْ مُشَارِکًا''(۳)

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ انسانوں کی زبان پر جمع استعمال ہونے والے الفاظ میں ایک ''نحن''

---

(۱) مفردات القرآن، ص 504، مطبوعہ نور محمد اصح المطابع کراچی۔

(۲) النحو الوافی، ص 204، مطبوعہ تھران۔

(۳) جمع الجوامع فی النحو للسیوطی، ج 1، ص 60، مطبوعہ تھران۔

بھی ہے جس کی در حقیقت دو قسمیں ہے ایک یہ کہ واحد متکلم معظم لنفسہ کے لیے ہوتا ہے اور دوسری یہ کہ جمع متکلم کے لیے ہوتا ہے۔

اِس کی شرح ہمع الھوامع میں ہے؛

''نَحنُ لِلمُتَکَلِّمِ مُعَظِّمًالِنَفسِہٖ نَحوَ نَحنُ نَقُصُّ علیک احسن القصص اَوْ مُشَارِکًا نَحوَ نَحنُ اللَّذُوْنَ صَبَّحُوْاالصَّبَاحَا''(۱)

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ انسانوں کی زبان میں جمع کے طور پر استعمال ہونے والے الفاظ میں ایک لفظ ''نَحنُ'' بھی ہے جس کی در حقیقت دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ وہ واحد متکلم معظم لنفسہ کے لیے ہوتا ہے جیسے قرآن شریف کی یہ آیت ﴿نَحنُ نَقُصُّ عَلَیکَ اَحسَنَ القَصَصِ﴾ اور دوسری وہ ہے جو جمع متکلم کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ جیسے ''نَحنُ اللَّذُوْنَ صَبَّحُوا الصَّبَاحَا'' میں ہے۔

الغرض جمع متکلم کے انداز میں جہاں پر بھی اللہ تعالیٰ نے کوئی کلام فرمایا ہے چاہے ضمیر مرفوع منفصل ''نَحنُ'' کی شکل میں ہو جو قرآن شریف کے متعدد مقامات پر آیا ہے یا ضمیر مرفوع متصل کی شکل میں ہو جیسے ''خَلَقنَا، نَزَّلنَا، قَسَمنَا'' جیسے الفاظ میں قرآن شریف کے متعدد مقامات پر پھیلا ہوا ہے یا ضمیر منصوب منفصل ''ایانا'' کی شکل میں ہو۔ جیسے قرآن شریف میں ''ان کنتم ایانا تعبدون'' جیسے مقامات پر آیا ہے یا ضمیر منصوب متصل ''نا'' جیسے ''اِنَّا، وَمَا ظَلَمُوْنَا'' جیسے قرآن شریف ک متعدد مقامات میں آیا ہے۔ یا ضمیر مجرور متصل ''نا'' کی شکل میں ہو۔ جیسے ''اِلَینا'' جیسے مقامات میں قرآن شریف کے اندر کئی جگہوں میں آیا ہے، یا جمع مذکر یعقل کی شکل میں ہو جیسے ''خٰلِقُوْنَ، فَاعِلُوْنَ، مَاهِدُوْنَ'' جیسے الفاظ میں قرآن شریف کے متعدد مقامات پر استعمال ہوا ہے۔

یا حرف مضارع علامت جمع متکلم کی شکل میں ہو جیسے ''نُدْخِلکُمْ، نُخْرِجُکُمْ، نُحی و نمیت'' جیسے

---

(۱) همع الهوامع شرح جمع الجوامع، ج1، ص60، مطبوعه تهران۔

الفاظ میں قرآن شریف میں بکثرت استعمال ہوا ہے۔ اِن میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جس کو لِسانِ قرآنی میں جمع کہا گیا ہو بلکہ سب نے اِنہیں واحد متکلم معظم لنفسہ کے قبیل سے ہی شمار کیا ہے جس کے بعد اِن میں سے صرف ایک کے واحد متکلم معظم لنفسہ کے لیے ہونے کی نوعیت کے بارے میں نُحاۃ کے مابین قدرے اختلاف پایا جاتا ہے وہ جمع متکلم مضارع کے لیے استعمال ہونے والا نون علامت مضارع ہے کہ جس فعل مضارع پر وہ داخل ہوتا ہے اُس کا فاعل اللہ تعالیٰ ہونے کی صورت میں بعض نحاۃ اُس کا واحد متکلم معظم لنفسہ ہونے کو حقیقت کہتے ہیں جبکہ بعض اسے مجاز پر محمول کرتے ہیں لیکن اِس سے مراد واحد متکلم معظم لنفسہ ہونے میں قطعاً کوئی اختلاف نہیں ہے باقی اِس کے سوا جتنے بھی ہیں اُن سب کی واحد متکلم معظم لنفسہ میں حقیقت ہونے پر تمام نحاۃ متفق ہیں۔ جیسے حاشیۃ الصبان علی الاشمونی علی الفیۃ ابن مالک، جلد 1، صفحہ 111، مطبوعہ تہران میں اِس کی پوری تفصیل موجود ہے۔

اللہ تعالیٰ کے لیے واحد متکلم معظم لنفسہ کی حیثیت سے استعمال ہونیوالے اِن تمام مقامات کو پیش نظر رکھ کر مفسرین کرام نے بھی اِن کی وہی حقیقت بیان کی ہیں جو لسانِ قرآنی کے ماہرین سے لے کر امامانِ نحو تک سب نے بیان کی ہیں۔

تفسیر روح المعانی میں آیت کریمہ ''فَاَخْرَجْنَا بِهٖ نَبَاتَ كُلِّ شَیْءٍ'' میں اللہ تعالیٰ کا اپنی واحد ولا شریک ذات کے لیے بظاہر جمع کے الفاظ ''اَخرجنا'' استعمال کرنے کا فلسفہ بتاتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَاخْتِيَارُ ضَمِيْرِ الْعَظَمَةِ دُوْنَ ضَمِيْرِ الْمُتَكَلِّمِ وَحْدَهٗ لِاِظْهَارِ كَمَالِ الْعِنَايَةِ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ یہاں پر اپنی واحد ولا شریک ذات کے لیے اللہ تعالیٰ نے صرف واحد متکلم کا صیغہ ''اخرجت'' استعمال کرنے کے بجائے واحد متکلم معظم لنفسہ ''اخرجنا'' جو استعمال فرمایا ہے اِس سے مقصد نباتات کو پیدا کرنے کا اہتمام بتانا ہے کہ ہم نے اِن کو اپنی شانِ عظمت کے مطابق پیدا فرمایا ہے۔

---

(۱) تفسیر روح المعانی، ج 7، ص 238، مطبوعہ بیروت۔

الغرض تعظیم شانِ الٰہی کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کر کے اسے جائز بتانے کے لیے اِس قسم آیاتِ قرآنی سے استدلال کرنے کا قطعاً کوئی جواز نہیں ہے اِس لیے کہ لِسانِ قرآنی کے ماہرین اور امامانِ نحو سے لے کر امامانِ بلاغت اور مفسرین کرام تک سب نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنی ذات کے بارے میں استعمال کیے جانے والے اِن الفاظ کو جمع نہیں بلکہ واحد متکلم معظم لنفسہ کے قبیل سے شمار کیا ہے جو جمع متکلم کے مقابلہ میں ایک مستقل چیز ہے۔ جب یہ جمع ہی نہیں ہیں تو پھر اُن سے استدلال کا کیا جواز باقی رہتا ہے۔ ایسے میں اِس استدلال کو استدلال کہنے کے بجائے اشتباہ کہا جائے تو زیادہ بہتر ہوگا جس کا منشاء اِس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ تعظیم شانِ الٰہی کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کرنے والے خطاکاروں کو لِسانِ قرآنی کی لُغوی حیثیت تک رسائی ہے نہ نحوی اور بلاغی حیثیت تک اور عظمتِ شانِ الٰہی کا پاس ہے، نہ مفسرین کرام پر نظر ایسے میں انہیں اشتباہ نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا۔ اِس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ شانِ الٰہی کی تعظیم و ادب کرنا عبادت ہے اور عبادت وہ جائز ہوتی ہے جو قرآن وسنت کے مطابق ہو ورنہ پیغمبر ﷺ کے خلاف کسی کی عبادت قبول ہوتی ہے نہ ادب جب قرآن وسنت سے اِس کا جواز نہیں ملتا اور اللہ کے کسی ایک پیغمبر نے بھی ایسا نہیں کیا ہے تو پھر اس کے جواز کا کیا تصور باقی رہ جاتا ہے جہاں تک فتاویٰ رضویہ کا حوالہ ہے تو اُس میں اور اِس میں زمین وآسمان کا فرق ہے کیوں کہ فتاویٰ رضویہ میں تعظیم شانِ الٰہی کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کر کے ایسے کرنے کو نہیں بلکہ محض تعظیم کے لیے جمع ضمائر استعمال کرنے کو لاحرج کہا گیا ہے جیسے اُس کے الفاظ "**اللہ عزوجل کو ضمائر مفردہ سے یاد کرنا مناسب ہے کہ وہ واحد، احد، فرد، وتر ہے اور تعظیماً جمع میں بھی حرج نہیں۔**" (فتاویٰ رضویہ، ج 15، ص 547، مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن لاہور) سے صاف ظاہر ہے۔ یہ فتاویٰ دو باتوں کے ساتھ مختص ہے؛

پہلی بات:۔ تعظیم الٰہی کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کرنا نہیں بلکہ محض تعظیم ہے۔

دوسری:۔ محض تعظیم کے لیے جمع کے جن ضمائر کے استعمال کو جائز قرار دیا گیا ہے وہ عربی زبان کے نہیں بلکہ اُردو زبان کے ضمائر جمع ہیں کیوں کہ فتویٰ پوچھنے والے نے اُردو زبان میں ایسے

کرنے سے متعلق پوچھا تھا عربی میں نہیں۔

نیز عربی زبان میں اللہ تعالیٰ کے لیے ضمائر جمع استعمال کر کے ''ھُم'' یا ''اَنتُم'' جیسے الفاظ استعمال کرنا عقلاً و نقلاً باطل ہے اور عربی زبان و اُردو زبانوں سے واقف حضرات جانتے ہیں کہ اُردو محاورہ میں عربی سے برعکس ضمائر جمع جیسے ''اِن'' ہے جو لفظ ''اِس'' کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح ''اُن'' ہے جو لفظ ''اُس'' کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔ جس کے مطابق فتاویٰ رضویہ کے یہ الفاظ ''اللہ عزوجل کو ضمائر مفردہ سے یاد کرنا مناسب ہے کہ وہ واحد، احد، فرد، وتر ہے اور تعظیماً جمع میں بھی حرج نہیں'' صرف اس بات کے ساتھ مختص ہیں کہ اللہ عزوجل کی تعظیم کے لیے اُس کی شان میں لفظ ''اِس'' کی جگہ ''اِن'' کہنے میں اسی طرح محل و مقام کی مناسبت سے لفظ ''اُس'' کہنے کی جگہ ''اُن'' استعمال کرنے میں حرج نہیں ہے۔ اِس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ تعظیم شانِ الٰہی کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کر کے فعل جمع یعنی (اللہ کریں گے، اللہ عذاب دیں گے، اللہ فرماتے ہیں) جیسے استعمال جائز ہو یا دو چیزوں کے مابین رابطے کے لیے استعمال ہونے والے جمع کے ساتھ مختص لفظ ''ہیں'' کا استعمال جائز ہو۔ مثلاً کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کریم ہیں، اللہ تعالیٰ رحمٰن ہیں اور رحیم ہیں، وہ کرم فرمانے والی ذات ہیں)۔

الغرض فتاویٰ رضویہ کے مذکورہ فتویٰ کا اِس جیسے استعمال سے کوئی ربط ہی نہیں ہے چہ جائیکہ اُس سے اِس کے جواز پر استدلال کرنا درست ہو۔ جہاں تک تھانوی کی تحریروں سے اِس کے جواز پر استدلال کا تصور ہے تو یہ قابل توجہ ہی نہیں ہے کیوں کہ اُس کی تحریریں اِس سے زیادہ خطرناک مضامین سے بھری پڑی ہیں جس وجہ سے وہ قابل حُجت ہرگز نہیں بلکہ متنازعہ شخص ہے جس کی حفظ الایمان، بسط البنان اور تغییر العنوان جیسی تحریروں کی بنیاد پر حسام الحرمین علی منحر الکفر والمین جیسے فتاویٰ شائع ہو چکے ہیں جو دیوبندی، بریلوی قید و بند کے افکار سے آزاد علماء اسلام اور چاروں مذاہب اہلسنت کے غیر جانبدار مفتیان کرام کے حقیقی فتویٰ ہیں یہاں پر اِس حقیقت سے بہت کم حضرات آگاہ ہوں گے کہ تعظیم الٰہی کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کر کے اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے افعال استعمال کرنے کی اِس بدعت

شنیعہ کے اصل موجد بھی تھانوی ہے کیوں کہ اُس سے قبل اُردو زبان میں اِس کی مثال کہیں اور نہیں ملتی۔ یہ اس لیے کہ اُردو ادب ومحاورہ کی شروعات سے لے کر تھانوی کے زمانہ تک کے دورانیہ میں شاہ ولی اللہ خاندان کے عظیم چشم وچراغ شاہ عبدالقادر، شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالعزیز سے لے کر خیرآبادی فضلائے اسلام تک بڑے بڑے فضلاءِ وقت اور اسلام کی ہمہ جہت خدمات انجام دینے والے اداروں کی کمی نہیں تھی کسی نہ کسی انداز میں اُن سب نے تعظیم الٰہی کی میراث چھوڑی ہے لیکن یہ انداز کسی ایک سے بھی منقول نہیں ہے خاص کر شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر کے اُردو زبان میں قرآن شریف کے کئے گئے ترجموں کو قرآنی تبلیغ کی بنیاد سمجھا جاتا ہے کہ اُنہوں نے بعد والوں کو روشنی دکھائی ہے لیکن تعظیم الٰہی کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کرنے کا یہ انداز اُن کے ہاں سے بھی کہیں نہیں ملتا۔ الغرض تھانوی کا ترجمہ قرآن وجود میں آنے سے پہلے اِس کی قطعاً کوئی مثال نہیں تھی جس کے بعد آنکھیں بند کر کے اُس کی تقلید کرنے والے اِسے اپنا رہے ہیں جس پر جتنا افسوس کیا جائے کم ہے کیوں کہ یہ ایسی بدعتِ شنیعہ ہے کہ اُردو زبان کی شروعات سے لے کر تھانوی کے وقت تک کہیں بھی اِس کی مثال نہیں ملتی تو پھر بدعت کے سوا اِسے اور کیا کہا جائے۔

☆☆☆☆☆

ترجمہ اور ترجمانی کی تفریق

سلام وآداب کے بعد سوال یہ ہے کہ آوازِ حق میں جاری تحریر تفسیر ''مدارج العرفان'' میں متعدد بار یہ الفاظ پڑھنے کو ملتے ہیں کہ فلاں ترجمہ حقیقی ہے، فلاں ترجمہ باللاّزِم ہے اور فلاں ترجمانی ہے ترجمہ نہیں اور فلاں مفسّرین سے خلاف ہے مہربانی کر کے اِس کی وضاحت کریں کہ کیا ترجمہ اور ترجمانی ایک چیز نہیں ہے؟ یہ بھی وضاحت کریں کہ حقیقی ترجمہ کیا ہوتا ہے اور ترجمہ باللاّزِم کیا ہوتا ہے؟

کئی سالوں سے شائع ہونے والی اِس تحریر کو پڑھنے سے اتنا تو پتہ چل گیا کہ قرآن شریف کے اب تک لکھے گئے تمام تراجم معیاری نہیں ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ معیاری اور نا قابل اعتراض ترجمہ صرف وہی کہلاتا ہے جو شرائط کے مطابق ہو اور جو شرائط اِس تحریر میں ہم نے پڑھی اُن پر بھی ہر شخص کو تسلی ہو رہی ہے کہ یہ عین حقیقت ہیں لیکن ترجمانی کو ترجمہ سے جدا کرنے، اِسی طرح حقیقی ترجمہ اور ترجمہ باللاّزِم کو ایک دوسرے سے مختلف کہنے کا فلسفہ سمجھ میں نہیں آرہا۔

اِس کے ساتھ تیسرا سوال یہ بھی اُلجھن کا سبب بنا ہوا ہے کہ جو تراجم تفاسیر کے خلاف ہونے کی وجہ سے غیر معیاری کہلاتے ہیں اِس سے کیا مراد ہے کیوں کہ تفسیر کی کتابیں صحابہ کرام کی لکھی ہوئی تو ہیں نہیں کہ اُنہیں معیار کہا جائے بلکہ مختلف نظریات کے حامل شخصیات نے اپنی سمجھ کے مطابق لکھی ہوئی ہیں جس وجہ سے اُن کی آراء بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں تو پھر اُن میں سے کس کے خلاف ترجمہ کو غیر معیاری کہا جائے اور کس کے موافق کو معیاری کہا جائے۔

مہربانی کر کے اِن تینوں سوالوں کا تسلی بخش جواب شائع کریں۔ محمد قاسم بلوچ، خطیب عربی مسجد خاران شہر بلوچستان......۲۰۱۱-۳-۱۲

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ ترجمہ و ترجمانی کے مابین تفریق کو وضاحت کے ساتھ تفسیر مدارج العرفان فی مناھج کنزالایمان کے مقدمہ میں لکھا جاچکا ہے وہیں پر دیکھا جائے تاہم یہیں پر بطور جواب مختصراً اتنا سمجھا جائے کہ ترجمہ کی درستی کے لیے دوسری تمام شرائط کی پابندی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ متن کے الفاظ کے مطابق نپے تلے الفاظ استعمال کیے جائیں جس میں کمی و بیشی کی گنجائش نہیں ہوتی جس کے مطابق متن میں مذکور کسی اِسم و فعل یا کسی مستقل حرف کو نظر انداز کرنا جائز ہے اور نہ اضافہ کرنا۔ جبکہ ترجمانی کے لیے ایسی کوئی پابندی نہیں ہے جس کے مطابق ترجمانی کرنے والے کا اصل مقصد آیت کریمہ سے مقصد نزول کو آگے بیان کرنا ہوتا ہے جبکہ ترجمہ کرنے والے کو ایک ہی وقت میں اُس کی جملہ شرائط کو پیش نظر رکھنا ضروری ہوتا ہے۔

نیز قرآن شریف کی ترجمانی عجمی زبان کے ساتھ عربی میں بھی ہو سکتی ہے جبکہ ترجمہ عربی میں نہیں بلکہ عجمی زبانوں کے ساتھ ہی خاص ہے کیوں کہ عربی زبان میں قرآن شریف کی جس آیت کریمہ اور اُس کے جس لفظ سے متعلق بھی جو مثبت گفتگو یا تحریر ہوتی ہے وہ اُس کی تفسیر، تشریح، تاویل یا اُس کی کسی بھی حیثیت کی توضیح سے خالی نہیں ہوتی جبکہ ترجمہ ان سب سے جدا مستقل حقیقت اور ان سب کا مظہر ہوتا ہے جس کو دوسری زبان میں معنوی قرآن بھی کہا جا سکتا ہے۔ نیز ترجمانی کا تعلق معانی سے ہوتا ہے جس کے مطابق اصل کلام سے مقاصد اور صرف مقاصد کو دوسری زبان میں بیان کیا جاتا ہے جبکہ ترجمہ کا تعلق اصل کلام کے الفاظ و معانی دونوں کے ساتھ ہوتا ہے جیسا اُس کی تعریف سے معلوم ہو رہا ہے کہ وہ ''**ابدال الفاظ القرآن اللسان الآخر التی تقوم مقامھا**'' سے عبارت ہے۔

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ حقیقی ترجمہ اور ترجمہ باللازم کے مابین تفریق کو ایسا سمجھا جائے جیسا فلسفہ کی زبان میں حد تام اور رسم تام کے مابین ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر انسان کی تعریف میں حیوانِ ناطق کہا جائے تب بھی درست ہے کہ دوسرے تمام جانداروں سے وہ ممتاز ہو جاتا ہے۔ اسی

طرح حیوان ضاحک کہا جائے تب بھی درست ہے کہ اس سے بھی وہ دوسرے تمام جانداروں سے نکھر کر ممتاز ہو جاتا ہے یعنی انسان کی پہچان اور اُس کو دوسروں سے ممتاز کرنے کی راہ میں کوئی فرق نہیں ہے حالاں کہ اول اُس کی حقیقت ہے کیوں کہ انسان کی حقیقت حیوانِ ناطق کے مجموعہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے جبکہ دوسرا حقیقت نہیں بلکہ اُس کا خاصہ ہے کیوں کہ انسانوں کی رسائی فہم کے مطابق حیوان ضاحک کا مجموعہ مرکب انسان کے سوا کسی دوسری مخلوق میں نہیں پایا جاتا ہے۔ انسان کی پہچان کے حوالہ سے یہ دونوں تعریف ہی کہلاتے ہیں اور دونوں درست ہیں البتہ دوسروں کی فہمائش کے لیے اِن میں سے ہر ایک کے استعمال کرنے کے محل و مصرف جدا ہوتے ہیں، جن کا اِدراک وہی کر سکتے ہیں جو انہیں استعمال کرتے ہیں۔

حقیقی ترجمہ اور ترجمہ باللازم کا بھی تقریباً یہی حال ہے کہ کسی آیت کریمہ کے حقیقی ترجمہ میں اُس کی حقیقت اور اُس کے منطوق اور حقیقی مفہوم کو دوسری زبان میں منتقل کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر آیت کریمہ ''فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ'' (البقرہ، 275) کا ترجمہ ''تو جسے اُس کے رب کے پاس سے نصیحت آئی تو وہ باز رہا تو اُس کے فائدے کے لیے، اُس کی ملک ہے وہ ربوٰی جو پہلے لے چکا ہے'' کے انداز میں کیا جائے یہ اُس کا حقیقی ترجمہ ہوگا کیوں کہ اِس میں اُس کی ہیئت ترکیبی سے لے کر جملہ الفاظ کے حقیقی مفہوم کو ظاہر کیا گیا ہے اور اِس کے ترجمہ میں یوں کہا جائے ''تو جسے اُس کے رب کے پاس سے نصیحت آئی اور وہ باز رہا تو اُسے حلال ہے جو پہلے لے چکا'' یہ اُس کا ترجمہ باللازِم ہوگا اِس لیے کہ آیت کریمہ کے حقیقی مفہوم یعنی آیت کریمہ سے قبل لیے گئے ربوٰی کا اُس کے فائدہ کے لیے ہونے اور اُس کی ملک ہونے کا تصور اِس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہ وہ اُس کے لیے حلال ہو۔

ترجمہ باللازم کے مواقع اور فوائد:۔

آیاتِ قرآنی کے حقیقی ترجمہ کے بجائے ترجمہ باللازم کی راہ اُس وقت اختیار کی جاتی ہے

جب معیاری ترجمہ کی جملہ شرائط کے مطابق حقیقی ترجمہ متعذر ہو، اصل کے ایجاز واختصار اور اُس کی فصاحت وبلاغت کے مطابق ہونا ممکن نہ ہو اور تطویل سے بچنے کے لیے کوئی مخلص نہ ہو گویا اس کے مصرف وہی خاص مواقع ہوتے ہیں جن میں حقیقی ترجمہ کے لیے ترجمہ والی زبان کا دامن تنگ ہو اور اس کے فوائد میں یہ ہے کہ آیت کریمہ کا معیاری ترجمہ ہونے کے ساتھ جملہ اعتراضات سے بھی پاک ومحفوظ ہوتا ہے، جملہ شرائط کے مطابق ہونے کے ساتھ اصل کی عبارۃ النص کو ترجمہ والی زبان کی طرف منتقل کرنے میں واضح ہوتا ہے اور سب سے بڑا فائدہ یہ کہ ایجاز واختصار میں آیت کریمہ کے مناسب ہوتا ہے۔

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ جن تراجم کو مفسرین کے خلاف ہونے کی بنا پر غیر معیاری کہا جاتا ہے اُس کی صرف دو صورتیں ہوتی ہیں؛

پہلی صورت:۔ جہاں پر آیت کریمہ یا اُس کے کسی لفظ کے معنی میں لسانِ قرآنی کے اعتبار سے ایک سے زیادہ احتمالات ہو اور خارجی قرائن وشواہد سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہو اور مفسرین نے بھی اُن میں سے کسی کو ترجیح دیئے بغیر یکساں ذکر کیا ہو۔ ایسے میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ترجمہ کو اُن میں سے ایک پر بنا کرنے کے بجائے ایسا انداز اور ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جو اُن سب کو شامل ہو اگر ترجمہ والی زبان کی تنگی دامن اِس کی اجازت نہ دے تو ایک کو ترجمہ کے تسلسل میں ذکر کرنے کے بعد یائے تنویعیہ کے ساتھ دوسرے کو بریکٹ میں کیا جائے تا کہ ترجمہ والی زبان میں اصل کے مطابق الفاظ کی عدم دستیابی کی طرف اشارہ ہو سکے۔

تقاضائے احتیاط کے اِس فریضہ پر عمل کرنے کے بجائے اگر ترجمہ کو اُن میں سے صرف ایک پر بنا کیا جائے تو یہ تقاضائے احتیاط کے منافی ہونے کے ساتھ اِس وجہ سے بھی غیر معیاری کہلائے گا کہ مفسرین کے انداز سے انحراف ہے۔ غیر معیاری تراجم کی فہرست میں شامل اِس کی مثالوں میں سے مشتے نمونہ از خروارے یہ کہ آیت کریمہ ''وَفِی ذٰلِکُمۡ بَلَآءٌ مِّنۡ رَّبِّکُمۡ عَظِیۡمٌ'' کے اب تک کئے گئے وہ تمام

تراجم بھی شامل ہیں جن میں ''اِس میں آزمائش تھی تمہارے رب کی طرف سے بڑی، اور اِس میں تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے صبر کی بڑی سخت آزمائش تھی، اور یہ سخت امتحان تھا تمہارے پروردگار کا، اِس نجات دینے میں تمہارے رب کی بڑی مہربانی تھی'' جیسے یکطرفہ انداز میں کیے گئے ہیں کیوں کہ پہلے تینوں کو متن کے لفظ ''بَلَآءٌ'' کے صرف ایک مفہوم یعنی آزمائش پر بنا کیا گیا ہے جبکہ چوتھے کو انعام و مہربانی والے مفہوم پر بنا کیا گیا ہے جو تقاضائے احتیاط کے منافی ہونے کے ساتھ جمہور مفسرین سے بھی انحراف ہے کیوں کہ یہاں پر مفسرین کرام نے لفظ ''بَلَآءٌ'' کے مذکورہ ایک مفہوم کو مرادِ الٰہی قرار دینے کے بجائے دونوں کو کسی ترجیح کے بغیر یکساں ذکر کیا ہے حالاں کہ مفسّر ہونے کی حیثیت سے ایک پر اکتفا کرنے کو نا جائز کہا جا سکتا ہے نہ غیر مناسب اس کے باوجود مفسرین کا کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دیئے بغیر دونوں کو یکساں ذکر کرنا مقتضائے احتیاط ہونے کے سوا کوئی اور فلسفہ نہیں رکھتا۔ اِس لیے کہ لفظ ''بلآء'' لغت کے اعتبار سے بھی اِن دونوں مفہوموں کا یکساں احتمال رکھتا ہے اور مرادِ الٰہی ہونے کی حیثیت سے بھی دونوں درست ہیں تو پھر ترجمہ جیسے ہمہ جہت قابلِ احتیاط عمل کو صرف ایک پر بنا کرنے کی کیا تک ہے۔ اِس کے برعکس جنہوں نے اِس کا ترجمہ ''اور اِس میں تمہارے رب کی طرف سے بڑی بلا تھی (یا بڑا انعام)، اور اِس میں تمہارے رب کی طرف سے بڑی آزمائش یا بڑا انعام تھا'' جیسے انداز میں کیا ہے یہ مقتضائے احتیاط ہونے کے ساتھ مفسرین کے بھی مطابق ہے۔

دوسری صورت:۔ جہاں پر آیت کریمہ کے ایک سے زیادہ مفہوم ممکن ہوں جن میں سے مفسرین نے کسی ایک کو ترجیح دی ہو اور خارجی قرائن و شواہد سے بھی اُسے تائید مل رہی ہو۔ ایسے مواقع پر ترجمہ کو مفسرین کی ترجیح کے خلاف مرجوح احتمال پر بنا کیا جائے تو وہ غیر معیاری کے سوا اور کچھ نہیں کہلائے گا۔ اِس کی مثال جیسے آیت کریمہ ''فَاقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ'' (البقر، 54) کے اب تک اُردو زبان میں کیے گئے یہ تراجم (اور مار ڈالو اپنی اپنی جان، اور ہلاک کر ڈالو اپنی جانیں، اور اپنے آپ کو قتل کرو، تو آپس میں ایک دوسرے کو قتل کرو) اِن چاروں میں سے پہلے تین

مفسرین سے خلاف ہونے کی وجہ سے غیر معیاری ہیں۔ کیوں کہ جمہور مفسرین نے یہاں پر آیت کریمہ کے اِس مفہوم کو ترجیح دی ہے کہ اِس سے مراد خودکشی نہیں بلکہ اپنوں کو قتل کرنا ہے کہ جنہوں نے بچھڑے کی پرستش نہیں کی تھی وہ اُنہیں قتل کریں جنہوں نے پرستش کی تھی اگرچہ وہ اُن کے باپ، بیٹے اور بھائی، بہن ہی کیوں نہ ہوں۔ آیت کریمہ کے اِس مفہوم کو درایۃً بھی ترجیح ہے کہ خودکشی کرنے کا جواز اُس وقت کی شریعت میں بھی نہیں تھا، جیسا اب نہیں ہے۔ اور روایۃً بھی کہ اس کے مرادِ الٰہی ہونے پر کثیر روایات موجود ہیں۔ تفسیر زاد المیسر میں ہے؛

''قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ قَالُوْا یٰمُوْسٰی کَیْفَ یَقْتُلُ الْاٰبَآءُ الْاَبْنَآءَ وَالْاِخْوَۃُ الْاِخْوَۃَ فَاَنْزَلَ اللّٰہُ عَلَیْھِمْ ظُلْمَۃً فَمَا یَرٰی بَعْضُھُمْ بَعْضًا'' (۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباس (رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْھُمَا) نے فرمایا کہ اُنہوں نے حضرت موسیٰ سے درخواست کی کہ باپ، بیٹوں کو اور بھائی بہنوں کو کس طرح قتل کریں تو اللہ تعالیٰ نے اُن پر اندھیرا نازل کیا جس میں ایک دوسرے کو نہ دیکھ سکتے تھے۔

تفسیر روح المعانی میں اِس سلسلہ کی کثرت روایات کو قابل عمل قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ؛

''وَلَوْلَا اَنَّ الرِّوَایَاتِ عَلٰی خِلَافِ ذٰلِکَ لَقُلْتُ بِہٖ تَفْسِیْرًا'' (۲)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ خودکشی کے خلاف روایات اگر نہ ہوتی تو میں اِس کو تفسیر کے طور پر بیان کرتا۔

خلاصۃ الکلام:۔ تفاسیر کے خلاف ہونے کی وجہ سے ترجمہ کے غیر معیاری ہونے کی اِن دو صورتوں کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں ہے اور ذخیرہ تفاسیر میں صرف وہی تفاسیر معتبر ہیں جن کے لکھنے والوں کے کردار سے یہ معلوم ہو کہ وہ متعصب نہیں تھے، بدعتی و گمراہ نہیں تھے اور اپنے مخصوص نظریہ کو

(۱) تفسیر زاد المیسر لعبدالرحمن ابن جوزی المتوفی 597، ج1، ص70، مطبوعہ بیروت۔

(۲) روح المعانی، ج1، ص260، مطبوعہ بیروت۔

اصل سمجھ کر آیاتِ قرآنی کو اُس کے تابع بنانے کی گمراہی میں مبتلا نہیں تھے۔اِس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہوا کہ اُنہوں نے مسلمہ اُصول وشرائط کے مطابق آیاتِ قرآنی کی روشنی سے لوگوں کو مستفیض کرنے کے اسلامی جذبہ کے تحت حسبۃً للہ یہ سب کچھ کیا ہے اِس معیار کی پابندی معلوم ہو جانے کے بعد جس فقہی مسلک سے بھی متعلق ہو اِس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

الحمدللہ اسلاف کی اکثر تفاسیر کو دیکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اُنہوں نے اسی پاک جذبۂ ایمان کے تحت یہ لکھی ہیں بغیر واقعی ثبوت کے کسی مفسّر سے متعلق تعصب کا گمان کرنا بجائے خود گناہ ہے اور قابلِ غور بات یہ کہ قرآن شریف کا ترجمہ تفسیری روایات پر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ ایک مستقل حقیقت ہے، مستقل شرائط کے ماتحت ہے اور ہمہ جہت مقتضیٔ احتیاطِ عمل ہے۔جس میں مترجم کے لیے ناگزیر ہے کہ تفسیری حقائق سے بھی روشنی لے کیوں کہ اسلاف کا ذخیرہ علم اَخلاف کے لیے مینارۂ نور ہوتا ہے لیکن مترجم کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ترجمہ کی شرائط سے قطع نظر کر کے اُسے کسی تفسیری روایت پر یا کسی مفسر کی رائے پر بنا کرے کیوں کہ تفسیروں میں موجود ہر بات درست نہیں ہوتی اور کسی تفسیر کو قرآن بھی نہیں کہا جا سکتا۔جبکہ قرآن شریف کا معیاری ترجمہ جس زبان میں بھی لکھا گیا ہو وہ اُس زبان میں معنوی قرآن کہلاتا ہے۔(وَاللّٰہُ الْمُوَفِّقُ وَھُوَیَھْدِی اِلٰی سَبِیْلِ الرَّشَادِ)

وانا العبد الضعیف

پیر محمد چشتی، کان اللہ لہ......۲۰ مارچ ۲۰۱۱ء

حقیقی ترجمہ اور ترجمہ باللازم کا فرق

مسئلہ یہ ہے کہ حضرت شاہ عبدالقادر کے موضح القرآن سے لے کر تاہنوز دوسو سال کے دوران اُردو زبان میں قرآن شریف کے لکھے گئے تراجم کے تقابلی جائزہ میں کنزالایمان کے جن مناھج کا یا معیاری ترجمہ کے لیے جن شرائط کا ذکر کیا گیا ہے وہ سب قابل فہم ہیں لیکن اِس تحریر میں قرآن شریف کے معیاری ترجمہ کو ترجمہ بالحقیقت اور ترجمہ باللازم کے نام سے جن دو قسموں میں منحصر کہا گیا ہے اِس کی سمجھ مشکل ہو رہی ہے اِس لیے کہ قرآن شریف کے ذخیرہ تفسیر میں اِن قسموں کا کوئی ذکر پایا جاتا ہے نہ تراجم کے اِس طویل سلسلہ میں کسی نے اِن کو ذکر کیا ہے۔ مدارج العرفان کو پڑھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ترجمہ بالحقیقت اور ترجمہ باللازم میں منحصر قرار دے کر اِن دونوں سے ماوراء تراجم کو غیر معیاری اور نا قابل قبول کہنا مدارج العرفان کا خاص انداز ہے جو اِس کے بغیر کہیں اور سلف صالحین کے ذخیرہ کتب میں نہیں پایا جاتا۔ جس وجہ سے ضرورت ہے کہ اِس کی مکمل وضاحت کی جائے۔

السائل..... مفتی عبدالحلیم ہزاروی، مہتمم وشیخ الحدیث دارالعلوم غوثیہ پرانی سبزی منڈی کراچی۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک اِن مخصوص الفاظ یعنی ترجمہ بالحقیقت اور ترجمہ باللازم کے تذکرہ کو مدارج العرفان کا خاص انداز کہنا ہے تو یہ بالیقین درست ہے کہ حقیقت واقعیہ کا اِس انداز سے اظہار کرنے کی سعادت اِسی کا مقدر تھی جو اپنے وقت پر وجود میں آئی جو "کُلُّ الْاُمُوْرِ مَرْهُوْنٌ بِاَوْقَاتِهَا" کے مطابق نظامِ تکوین کا مظہر ہے لیکن اِس کے معنون اور پس منظر سے متعلق یہ کہنا کہ ذخیرہ تفسیر میں نہیں پایا جاتا بالکل غلط ہے بلکہ تفسیر کی کوئی ایک کتاب بھی اِن سے خالی نہیں ہے، جس کو سمجھنے کے لیے اِن کی حقیقت کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

ترجمہ بالحقیقت:۔ کسی آیت کریمہ کی ہیئت ترکیبی کے حقیقی مدلول سے لے کر اُس کے جملہ مفردات کے حقیقی مفہومات تک کو معیاری ترجمہ کی جملہ شرائط کے مطابق دوسری زبان میں منتقل کیا جائے۔ مثال کے طور پر آیت کریمہ "وَاللّٰهُ مُحِيطٌ بِالْكٰفِرِيْنَ" کا ترجمہ "اور اللہ کافروں کو گھیرے ہوئے ہے" کے انداز میں کیا جائے۔

ترجمہ باللازم:۔ آیت کریمہ کے حقیقی مفہوم کے لازمہ کو دوسری زبان میں منتقل کیا جائے۔ مثال کے طور پر مذکورہ آیت کریمہ کا ترجمہ "اور کافر اللہ کے گھیرے میں ہیں" کے انداز میں کیا جائے۔ تو یہ ترجمہ بالحقیقت نہیں بلکہ ترجمہ باللازم ہوگا اِس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا اُنہیں گھیرنا اِس کے بغیر نہیں ہوتا کہ یہ اُس کے گھیرے میں ہو اور مفسرین کرام کا کوئی بھی طبقہ اِن دونوں کے معنوں اور اِن کی حقیقت سے متجاوز ہو کر تفسیر نہیں کر سکتا بلکہ آیاتِ قرآنی کی ہر تفسیر کے لیے بنیادی عنصر اِن کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

اُصولِ دین اور اسلامی عقائد پر آیاتِ قرآنی سے استدلال کرنے والے طبقہ متکلمین کا اندازِ استدلال ہو یا بلاغی حیثیت سے فکر آزمائی کرنے والوں کا ذوقِ لطیف، نحوی اُصولوں کے حوالہ سے جائزہ لینے والے ہوں یا فروعی اور احکامی حوالہ سے۔ بہر تقدیر یہ سب کے سب اِن ہی کے فروع اور اِن ہی کے مظاہر ہیں ایسے میں قرآن شریف کی کسی تفسیر کا اِن سے خالی ہونے کا تصور ہی نہیں رہتا۔ لیکن مفسرین کے یہ دونوں عمل یعنی تفسیر کو آیت کریمہ کے حقیقی معنی پر بِنا کرنا بھی اور اُس کے لازم پر بِنا کرنا بھی تفسیر ہی کہلاتا ہے۔ مثلاً آیت کریمہ کے حصہ "اَلْحَافِظُوْنَ لِحُدُوْدِ اللّٰهِ" (التوبہ، 111) کا مفہوم حضرت عبداللہ ابن عباس نے "اَلْقَائِمُوْنَ عَلٰى طَاعَةِ اللّٰهِ" میں بتایا ہے۔ جیسے امام بخاری نے لکھا ہے:

"قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ اَلْحُدُوْدُ الطَّاعَةُ" (۱)

یعنی ابن عباس نے کہا ہے کہ حدود اللہ سے مراد "طَاعَةُ اللّٰهِ" ہے۔

---

(۱) بخاری شریف، ج 1، ص 390، کتاب الجهاد ۔

اسی طرح کل مکاتب فکر اہل تفسر نے بھی کسی نہ کسی انداز سے آیت کریمہ کے اِس مفہوم کوتفسیر کے طور پر ذکر کیا ہے۔ مشتے نمونہ ازخروارے روح المعانی، سورۃ النساء، آیت نمبر 13 میں مذکور لفظ ''تِـلْـكَ حدودالله'' کی تفسیر ''شَرَائِعُ اللّٰهِ، اِطَاعَةُ اللّٰهِ، تَفْصِيْلَاتُ اللّٰهِ'' اور ''شروط الله'' جیسے متعدد چیزوں میں کی ہے۔ (تفسیر روح المعانی، ج4، ص233)

اور سورۃ التوبہ، آیت نمبر ۱۱۲ میں مذکور لفظ ''الحَافِظُوْنَ لِحُدُوْدِ اللّٰهِ'' کی تفسیر سے متعلق لکھا ہے؛

''اِنَّ الْـمَـاثُـوْرَعَـنِ الـسَّـلَفِ كَابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُمَاوَغَيْرِهٖ تَفْسِيْرُ الْحَافِظِيْنَ لِحُدُوْدِاللّٰهِ بِالْقَائِمِيْنَ عَلٰى طَاعَتِهٖ سُبْحَانَهٗ''(۱)

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ بے شک حضرت ابن عباس جیسے اسلاف سے اِس کی تفسیر اللہ تعالیٰ کی اطاعت قائم کرنے میں منقول ہے۔

کون نہیں جانتا کہ حضرت عبداللہ ابن عباس سے لے کر صاحب روح المعانی جیسے متاخرین تک کا یہ انداز اور یہ تشریح آیت کریمہ کی تفسیر باللازم کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اور یہی چیز جب حدیث کی شروح میں مذکور ہو جائے یا شارحین حدیث اِسے ذکر کریں تو پھر تفسیر نہیں بلکہ تشریح کہلائے گی۔ جیسے حضرت عبد ابن عباس (رَضِيَ الـلّٰـه تَعَالٰى عَنْهُمَا) کی مذکورہ تفسیر باللازم کا تذکرہ کرتے ہوئے عمدہ القاری شرح بخاری میں لکھا ہے؛

''يَعْنِيْ طَاعَةَ اللّٰهِ وَكَاَنَّهٗ تَفْسِيْرُ بِالْلَّازِمِ لِاَنَّ مَنْ اَطَاعَ اللّٰهَ وَقَفَ عِنْدَ اِمْتِثَالِ اَمْرِهٖ وَاجْتِنَابِ نَهْيِهٖ''(۲)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت ابن عباس کا حدوداللہ کا مفہوم اطاعۃ اللہ میں بتانا تفسیر باللازم کے طور پر ہے کیوں کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے اوامر پر عمل اور نواہی سے اجتناب کرتا ہے وہ

(۱) تفسیر روح المعانی، ج11، ص32، مطبوعہ بیروت۔

(۲) عمدۃ القاری شرح بخاری، ج14، ص79، مطبوعہ بیروت۔

لازماً نافرمانی و معصیت سے منع ہوتا ہے۔

مدارج العرفان میں تفہیم کے اِسی انداز کو ترجمہ باللازم کہا گیا ہے۔ جس کے مقابلہ میں ترجمہ بالحقیقت ہے گویا آیاتِ قرآنی کے ترجمہ کے سلسلہ میں متن کے حقیقی مفہوم کے کسی لازم کو اُس کے ترجمہ کے طور پر ذکر کرنے کو یہاں پر جو ترجمہ باللازم کہا گیا ہے اِسی چیز کو کتب تفاسیر میں تفسیر باللازم اور شروح حدیث میں تشریح باللازم کہا گیا ہے۔ اِن حقائق کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کہ اسلاف کے ذخیرہ کتب میں اِس کا ذکر نہیں ہے بجائے خود غلط اور خلافِ واقعہ ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ قرآن شریف کا جو ترجمہ اِن دونوں کے خلاف ہو وہ معیاری نہیں ہو سکتا۔

اِس کا فلسفہ یہ ہے کہ معیاری ترجمہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ قرآن فہمی کے لیے جملہ علومِ آلیہ کے مطابق ہونے کے ساتھ اصل کی جامعیت اور اُس کے مقصدِ نزول کے بھی مطابق ہو اور اِن سب کا تعلق اُس کے حقیقی مفہوم کے ساتھ ہے یعنی جب تک آیت کریمہ کے حقیقی مفہوم کا تعین نہیں ہوتا اُس وقت تک اُس کے لوازمات کی پہچان ہو سکتی ہے نہ تقاضوں کی، بلاغی حیثیت سے بحث ہو سکتی ہے نہ فقہی احکام سے، مفہوم مخالف کا اشارہ ممکن ہوگا نہ مفہوم مطابق کا کیوں کہ ہر تفسیر و تاویل اور ہر تشریح و تفہیم کی بنیاد اور سب کے لیے اصل الاصول آیت کریمہ کے حقیقی مفہوم کے سوا کوئی اور چیز نہیں ہے۔ اِسی فلسفہ کی بنیاد پر عام حالات میں آیاتِ قرآنی کی تفسیر کو بھی اِسی پر استوار کیا جاتا ہے اور ترجمہ کو بھی جن کو بالترتیب تفسیر بالحقیقت اور ترجمہ بالحقیقت کہا جا سکتا ہے اور یہ بھی مسلمہ حقیقت ہے کہ ترجمہ کی نسبت تفسیر میں زیادہ گفتگو کی گنجائش ہوتی ہے جس وجہ سے مفسر آیت کریمہ کے حقیقی مفہوم کی طرف راجع ہونے والے کسی بھی مفہوم کو موضوعِ بحث بنا سکتا ہے چاہے اُس کے ساتھ بعید سے بعید تر ربط ہی کیوں نہ ہو ترجمہ کا معاملہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ یہاں پر متن کے مطابق نپے تلے الفاظ میں اصل مقصد کو دوسری زبان میں منتقل کرنے کے سوا اضافی ایک لفظ استعمال کرنے کی بھی گنجائش نہیں ہوتی اور جہاں پر ترجمہ والی زبان کی تنگی دامن کی بنا پر ایسا ہونا ممکن نہ ہو تو وہیں پر ترجمہ باللازم کی راہ اختیار کرنی

ہوتی ہے کیوں کہ قرآن شریف کے ترجمہ میں ایجاز واختصار کا اہتمام کرنا سب سے اہم ہے تاکہ ترجمہ اصل کے مطابق ہو سکے ورنہ اصل کی فصاحت وبلاغت کے منافی ہوگا۔ الغرض ترجمہ بالحقیقت ہو یا باللازم ہر ایک کے لیے ضروری ہے کہ جملہ شرائط کے مطابق ہو ورنہ کسی ایک سے انحراف پر بھی معیار سے نکل جائے گا چاہے بالحقیقت ہو یا باللازم اور اگر ان دونوں سے خارج کسی بھی مفہوم پر استوار کیا گیا ہو تو اُس کے معیاری ہونے یا آیت کریمہ کی شان کے لائق ہونے کا تصور ہی نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

سورۃ یاسین آیات 7 تا 9 کی تفسیر

سوال یہ ہے کہ سورۃ یٰسین شریف میں اللہ تعالیٰ نے مشرکین مکہ سے متعلق فرمایا؛

''لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلٰی اَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا یُؤْمِنُوْنَ o اِنَّا جَعَلْنَا فِیْ اَعْنَاقِهِمْ اَغْلٰلًا فَهِیَ اِلَی الْاَذْقَانِ فَهُمْ مُّقْمَحُوْنَ o وَجَعَلْنَا مِنْ بَیْنِ اَیْدِیْهِمْ سَدًّا وَّمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَاَغْشَیْنٰهُمْ فَهُمْ لَا یُبْصِرُوْنَ'' (۱)

مفسرین کرام کے مطابق مفہوم اس کا یہ ہے کہ عذاب ان کا مقدر ہونے کی وجہ سے انہیں ایمان نصیب نہیں ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے ایمان کی راہ میں ایسے موانع ور کاوٹیں کھڑی کی ہیں جیسے کسی شخص کے ہاتھ گردن کے ساتھ باندھ کر گلے میں طوق ڈالا گیا ہو تو سر اُوپر رہنے کی وجہ سے وہ اپنے گردوپیش دیکھنے سے عاجز ہو جاتا ہے اسی طرح اللہ نے ان کے آگے پیچھے دیواریں کھڑی کر کے اوپر سے بھی ڈھانپا ہے جس وجہ سے وہ چاروں طرف سمجھ سے عاجز ہیں۔

اس سے مندرجہ ذیل سوالات کا پیدا ہونا فطری بات ہے؛

جب اللہ تعالیٰ نے ان کے ایمان نہ لانے کی خبر دی تو اللہ کی خبر و کلام کا صدق واجب اور جھوٹ محال و ناممکن ہونے کی بنا پر ان کا ایمان لانا بھی ناممکن و محال قرار پایا جبکہ اللہ تعالیٰ کسی ناممکن چیز کو وجود میں لانے کے لیے کسی انسان کو مکلف نہیں فرماتا۔ جیسے ارشاد ہے کہ؛

''لَا یُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا'' (۲)

استطاعت کے سوا اللہ تعالیٰ کسی نفس کو مکلّف نہیں فرماتا۔

---

(۱) یٰسٓ، 7 تا 9۔ (۲) البقرہ، 286

تو پھر مشرکین مکہ سے ایمان کا مطالبہ کرنا، رسول علیہ ﷺ کو ماننا اور اُن کے احکام ماننے کا امر کرنے کا کیا مطلب ہوسکتا ہے؟

جب اللہ تعالیٰ نے خود ان پر ایمان لانے کے راستے اور سمجھ کی سہولیات بند کردی ہیں تو پھر انہیں عذاب دینا کون سا انصاف ہے کیا یہ عدل وانصاف کے منافی نہیں ہے؟

اللہ تعالیٰ کا ہر کلام اور ہر خبر تقدیر الٰہی کے مطابق ہوتی ہے تو جب ان کا ایمان نہ لانا اور آگے پیچھے دیواروں کے حصار میں محصور ہونا تقدیر کا فیصلہ ہے تو پھر ایمان نہ لانے میں ان کا کیا قصور ہے کہ اُنہیں عذاب دیا جاتا ہے؟

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

پہلے سوال کا جواب سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ مفہومات ثلاثہ کی حقیقت پہچانی جائے جو اس طرح ہے کہ مفہومات ثلاثہ یعنی واجب، محال اور ممکن میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں اور ان کے احکام بھی جدا جدا ہیں۔

واجب کی ایک قسم **وجوب ذاتی** ہے جس کو وجوب عقلی بھی کہتے ہیں جس کا ہونا ضروری اور نہ ہونا محال ہو جس کا مصداق ومظہر اللہ تعالیٰ کی ذات وحدہ لاشریک اور اُس کی جملہ صفات وکمالات ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ اُس کی صفات وکمالات ہیں۔

دوسری قسم **وجوب عادی** ہے جس کا ہونا عادتاً ضروری ہو اور نہ ہونا محض عادت کے حوالہ سے محال ہو ورنہ فی نفسہ ممکن ہوتا ہے۔ اس کی مثالوں میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جو کسی سبب کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر پانی پینے کے بعد پیاس کا بجھنا جو فی نفسہ امر ممکن ہے یہی وجہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نہ چاہے تو دس بالٹیاں پی جائے پھر بھی پیاس کا بجھنا نصیب نہ ہو جیسے سرسام کی بیماری میں ہوتا ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی کریمانہ عادت جاری ہے کہ انسانوں کے عمل سے ان اسباب کا وجود میں آنے کے فوراً بعد متصلا ان کے نتائج ومقاصد اور ثمرات ومطالب ان پر مرتب فرماتا ہے۔ دنیا کا سارا نظام

حیات ماتحت الاسباب ہونے کی بنا پر وجوب عادی کے اس خودکار نظام قدرت کے مطابق چل رہا ہے جس کا خالق صرف اور صرف اللہ وحدہ لاشریک ہے۔

محال کی ایک قسم **محال ذاتی** ہے جس کا ہونا محال اور نہ ہونا ضروری ہوتا ہے جیسے اللہ وحدہ لاشریک کی ذات وصفات اور اس کے جلال و جمال کے منافی ہر کوئی عمل جیسے رسول، عابد اور شفیع ہونا کیوں کہ رسول ہونا انسان کے حق میں اعلیٰ صفت وکمال ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ کے لیے عیب ہے اِس لیے کہ رسول اپنے بھیجنے والے کا محتاج اور اس کے حضور نیاز مند ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کسی کا محتاج و نیاز مند ہونے سے منزہ ومقدس اور بے نیاز ہونے کی بنا پر اس کا کسی کی طرف سے رسول و پیغمبر نہ ہونا ضروری اور ہونا محال ہے۔ یہی حال عابد ہونے کا بھی ہے عبادت کرنا انسان کی اعلیٰ صفت وکمال ہونے کے باوجود خالق کائنات جل جلالہ وعم نوالہ کے لیے عیب ہے اِس لیے کہ عابد ہمیشہ معبود کا محتاج اور اس کے حضور نیاز مند ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا جملہ خلائق سے بے نیاز، سب کا محتاج الیہ اور سب کا حاجت روا ہونے کی بنا پر کسی کے حضور نیاز مندی کرنے سے منزہ ومقدس ہو کر کسی کے لیے عابد ہونا اس کا محال و ناممکن اور نہ ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اللہ کا کسی کو چھڑانے کے لیے یا کسی کی حاجت برآوری کے لیے کسی اور کے سامنے شفاعت وسفارش کرنا بھی فی نفسہ ناممکن ومحال ذاتی ہے کیوں کہ شفاعت کرنے والا جس کے حضور شفاعت کر رہا ہوتا ہے اس کے بغیر متعلقہ کام کو خود انجام دینے سے عاجز ہوتا ہے جبکہ عجز عیب ہے جو اللہ کی شان اقدس کے منافی ہونے کی بنا پر اس پر محال ہے جس کا نہ ہونا ضروری اور ہونا غیر ممکن ہے۔ انسانوں کے جملہ افعال وصفات کا یہی حال ہے کہ وہ صفت مدح ہو یا صفت ذم بہر تقدیر مربوط بالاسباب ہونے، ممکن ہونے اور عیب ونقصان ہونے کی بنا پر اللہ تعالیٰ کے لیے ذاتاً وعقلاً محال و ناممکن ہیں۔

دوسری قسم **محال عادی** ہے جس کا نہ ہونا فی نفسہ ممکن اور عادتاً ناممکن ہوتا ہے جیسے تمام روئے زمین کے انسانوں کا مسلمان ہونا یا سب کا غیر مسلم ہونا جن میں سے ہر ایک کو عقل جائز سمجھتی ہے یعنی ان میں سے

کسی ایک کے ہونے کو بھی ضروری نہیں سمجھتی اور نہ ہونے کو بھی ضروری نہیں سمجھتی بلکہ ہر جانب برابر ہے۔ اسی طرح زمین و آسمان کو سونے میں یا چاندی میں تبدیل کرنا جو فی نفسہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے متعلق ہوسکتا ہے لیکن عملاً وعادتاً ایسا کرنا محال ہے۔

ممکن کی ایک قسم **ممکن خاص** ہے۔ جس کے جانب وجود وعدم میں سے کسی ایک کو بھی انسانی عقل ضروری نہ سمجھے جس کے نتیجہ میں اس کے ہر دونوں جانب ممکن اور برابر ہوتے ہیں۔ انسانوں کے جملہ افعال و اعمال اس امکان کے مظاہر ومثالیں ہونے کے ساتھ جملہ محسوسات ومعقولات بھی اس کی مثالوں میں شامل ہیں۔

دوسری قسم **ممکن عام** ہے۔ جس کے جانبین میں سے ایک کا غیر ضروری ہونا معتبر ہوتا ہے جبکہ دوسری جانب عقل کی توجہ والتفات ہی نہیں ہوتی۔ اس کو ممکن عام کہنا اس وقت تک درست ہے جب تک دوسری جانب عقل کی توجہ والتفات نہیں ہوتی ورنہ عقل کا اس کی طرف متوجہ ہونے کے بعد یہ ممکن عام ہونے کی صفت سے نکل کر "احد المفهومات الثلاثه" یعنی واجب، محال اور ممکن خاص میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوتا۔ اس کو ممکن عام کہنے کا جواز بھی یہی ہے کہ انجام کار اس کے مصداق و افراد ممکن خاص کے مقابلہ میں 2/3 زیادہ ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر عقل کا نوع انسانی کے وجود کو غیر ضروری جاننا اس کے ساتھ دوسری جانب یعنی اس کا وجود میں آنے کو ضروری یا غیر ضروری ہونے کی طرف توجہ نہ ہونے تک نوع انسانی کا عدم ممکن عام کہلائے گا۔ جس کے مطابق "عَدَمُ الْاِنْسَانِ مُمْكِنٌ" کے قضیہ میں مذکور ممکن سے مراد ممکن عام ہوگا اور توجہ کرنے کے بعد اس کا وجود میں آنے کو بھی غیر ضروری جانے گا تو اس وقت ممکن خاص کہلائے گا جس کے مطابق "عَدَمُ الانسانِ ممكن" کے اندر مذکور ممکن سے مراد ممکن خاص ہوگا اور دفعتاً جانبین کو غیر ضروری جاننے کے بعد "وُجُودُ الانسانِ مُمْكِنٌ" اور "عَدَمُ الانسانِ مُمْكِنٌ" میں سے ہر ایک ممکن خاص کہلائے گا اسی طرح "شریک الباری تعالیٰ ممکن" قضیہ میں ممکن جو شریک الباری پر محمول ہو رہا ہے اس وقت تک ممکن عام کہلائے گا

جب تک اس کی جانب عدم کے ضروری یا غیر ضروری ہونے کی طرف متوجہ ہوئے بغیر صرف جانب وجود کو غیر ضروری تصور کیا جارہا ہو ورنہ جانب عدم یعنی اس کے عدم کی طرف متوجہ ہو کر اس کو ضروری جاننے کے بعد ممکن عام کی صفت وتعبیر سے نکل کر محال کے زمرہ میں شامل ہوگا کیوں کہ محال وہی ہوتا ہے۔ جس کا وجود غیر ضروری اور عدم ضروری ہوتا ہے اس مرحلہ میں شریک الباری تعالیٰ ممکن کہنا موہم غلط ہونے کی بنا پر شرعاً ناجائز ہوگا بلکہ شریک الباری محال کہنا ہی متعین ہوگا۔

یہی حال اس ممکن عام کا ہے جو انجام کار واجب کہلاتا ہے جیسے ''صدقہ سبحانہ وتعالیٰ ممکن'' قضیہ میں جب تک جانب وجود کے ضروری یا غیر ضروری ہونے کی طرف متوجہ ہوئے بغیر صرف اور صرف جانب عدم کے سلب ضرورت کا تصور ہو ورنہ اس کے ساتھ جانب وجود کی طرف متوجہ ہونے کے بعد اسے ضروری جاننے کے مرحلہ میں امکان عام کی صفت وتعبیر سے نکل کر واجب کہلاتا ہے کیوں کہ واجب وہی ہوتا ہے۔ جس کا وجود ضروری اور عدم غیر ضروری ہو۔ اس صورت میں صدقہ سبحانہ وتعالیٰ ممکن کہنا موہم غلط ہونے کی بنا پر شرعاً ناجائز ہوگا بلکہ صدقہ سبحانہ وتعالیٰ واجب کہنا لازم ہوگا۔

تفصیل در تفصیل اور مزید وضاحت:۔ اس طرح ہے کہ ممکن خاص میں جانبین غیر ضروری ہوتے ہیں یعنی جانب وجود بھی غیر ضروری اور جانب عدم بھی غیر ضروری ہوتی ہے جبکہ ممکن عام میں صرف سلب ضرورت جانب مخالف ہوتی ہے جس کا انجام حاکمیت عقل کے بعد اس تفصیل کے مطابق واجب یا ممتنع پر منتج ہوتا ہے جو ابھی ہم نے پیش کی، ممکن خاص کی پھر تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم:۔ ممکن علی الاطلاق ہے جس میں سلب ضرورت جانبین کے سوا کسی اور کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔ جیسے انسانوں کے جملہ افعال واعمال۔

دوسری قسم:۔ ممکن بالذات واجب بالغیر ہے جیسے جمہور متکلمین کے مطابق جملہ صفات باری تعالیٰ۔

تیسری قسم:۔ ممکن بالذات ممتنع بالغیر ہے جیسے کسی بھی مخلوق کا عدم وجود یعنی پیدا نہ ہونا جو فی نفسہ

ممکن ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے ارادہ تکوینی کے ساتھ مسبوق و متعلق ہونے کے اعتبار سے ممتنع قرار پاتا ہے کیوں کہ ارادہ تکوینی کی مراد کا وجود میں نہ آنا صاحب ارادہ کے عجز کی یقینی علامت ہے، جو اللہ تعالیٰ پر محال و ممتنع ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ ہمیشہ محال بالغیر کہلاتا ہے۔

ان حقائق کو سمجھنے کے بعد سوال نمبر (۱) کا جواب آسان ہوگیا کیوں کہ جن کفار و مشرکین کے ایمان نہ لانے کی خبر اللہ تعالیٰ نے دی ہے وہ کلام الٰہی ہے اور کلامِ الٰہی صفتِ الٰہی ہے جو واجب الصدق اور ممتنع الکذب ہے جبکہ ان لوگوں کا ایمان لانا اور نہ لانا ہر دو ممکن بمعنی ممکن خاص اور ممکن علی الاطلاق ہیں جو ممکن بالذات ہونے کے ساتھ بالترتیب محال بالغیر اور واجب بالغیر ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کے کلام ''لَا یُؤْمِنُوْنَ'' کے ساتھ متعلق ہونے سے قطع نظر ان کا ایمان لانا ممکن تھا کیوں کہ فاعل مختار ہونے کے ناطے ایمان کے لوازمات کا ارتکاب بھی اور اس کے اضداد کا ارتکاب بھی ان کے تحت القدرت ہیں کسی ایک اعتبار سے بھی عاجز نہیں ہیں اور ایمان لانے اور اطاعت کرنے کے ساتھ مکلّف بھی اسی حیثیت سے ہیں اس میں عدل و انصاف کے خلاف کوئی بات نہیں ہے بلکہ تکلیف بالممکن ہی ہے۔

باقی رہا یہ سوال کہ ان کے ایمان نہ لانے کو جاننے اور دنیا کو اس سے آگاہی و خبر دینے کے باوجود اُنہیں مکلّف بالایمان کر کے ان سے ایمان و اطاعت کا مطالبہ کرنے کا فلسفہ کیا ہے؟

تو اِس کا جواب اللہ تعالیٰ نے خود دیا ہے۔ جیسے فرمایا؛

''وَلَوْلَا اَنْ تُصِيْبَهُمْ مُّصِيْبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ فَيَقُوْلُوْا رَبَّنَا لَوْلَا اَرْسَلْتَ اِلَيْنَا رَسُوْلًا فَنَتَّبِعَ اٰيٰتِكَ وَنَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ''(۱)

نیز فرمایا؛

''وَلَوْ اَنَّا اَهْلَكْنٰهُمْ بِعَذَابٍ مِّنْ قَبْلِهٖ لَقَالُوْا رَبَّنَا لَوْلَا اَرْسَلْتَ اِلَيْنَا رَسُوْلًا فَنَتَّبِعَ اٰيٰتِكَ مِنْ قَبْلِ اَنْ نَّذِلَّ وَنَخْزٰى''(۲)

---

(۱) القصص، 47۔ (۲) طٰہٰ، 134۔

قرآن شریف کے ان دونوں مقامات سے ایک ہی مقصد ہے کہ ایمان لائے بغیر مرنے والے کفارو مشرکین کو رسول بھیج کر ایمان کی دعوت اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی تبلیغ اگر نہ کی جاتی تو قیامت کے دن یہ عذر کرتے کہ خدایا تو نے ہماری طرف رسول بھیج کر تبلیغ کیوں نہ کرائی تا کہ ہم بھی ایمان لا کر اپنا مستقبل سنوارتے۔اسی فلسفہ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے دوسرے مقام پر فرمایا کہ؛

''لِئَلَّا یَکُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَی اللّٰہِ حُجَّۃٌ بَعْدَ الرُّسُلِ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ایمان نہ لانے کی خبر دینے کے باوجود رسول بھیج کر انہیں تبلیغ ودعوت دینے کا فلسفہ اتمام حجت بتایا ہے۔

اِس کے علاوہ بھی بہت سے فوائد ہیں من جملہ ان میں سے رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے جانشین ورثاءو مسلم مبلغین کو دعوت وتبلیغ کا ثواب دینا ہے۔جیسے فرمایا؛

''وَاِنَّ لَکَ لَاَجْرًا غَیْرَ مَمْنُوْنٍ''(۲)

یعنی تیرے لئے حساب سے ماوراء اجر وثواب ہے۔

نیز حدیث شریف میں اللہ کے رسول ﷺ نے دعوت وتبلیغ دینے والوں کو عظیم اجر وثواب کا یہ رتبہ پانے کے لیے ترغیب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا؛

''لَاَنْ یَّھْدِیَ اللّٰہُ بِکَ رَجُلًا وَّاحِدًا خَیْرٌ لَّکَ مِنْ حُمُرِ النَّعَمِ''(۳)

تیری تبلیغ سے ایک آدمی کو ہدایت نصیب ہونا بھی تیرے لئے سرخ اونٹوں سے بھی زیادہ اچھا ہے۔

ایک فلسفہ اس کا یہ بھی ہے کہ جن لوگوں کو تبلیغ کر کے دئرہ اسلام میں لانے کی کوشش کی جاتی ہے وہ سب کے سب ''لَایُؤْمِنُوْنَ'' کے مصداق ومظہر نہیں ہوتے ہیں بلکہ ایک معاشرہ،ایک کنبہ اور ایک علاقہ و برادری کے ہوتے ہوئے بھی ''یُؤْمِنُوْنَ'' اور ''لَایُؤْمِنُوْنَ'' کا اختلاط ہوتا ہے عام لوگوں کو

---

(۱) النساء،65۔ (۲) القلم،3۔ (۳) بخاری شریف۔

''يُؤمِنُونَ'' اور ''لَا يُؤمِنُونَ'' کے انجام کا پتہ نہیں ہوتا کہ کون ایمان لائے گا اور کون نہیں اور کس کے مقدر میں ایمان لکھا ہوا ہے اور کس کے نہیں جیسا فرمایا؛

''مَا كَانَ اللّٰهُ لِيَذَرَ الْمُؤمِنِيْنَ عَلٰى مَا اَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتّٰى يَمِيْزَ الْخَبِيْثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَ مَا كَانَ اللّٰهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَجْتَبِىْ مِنْ رُّسُلِهٖ مَنْ يَّشَآءُ''(۱)

تو ظاہر ہے کہ اس مشترکہ تبلیغ کے نتیجہ میں ان لوگوں کا دائرہ اسلام میں آ کر ''یومنون'' کا مظہر بننا بھی اس کا عظیم فلسفہ ہے۔

﴿ضروری وضاحت﴾ یہاں پر اس بات کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں کہ جن لوگوں سے متعلق اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف میں ''لَا يُؤمِنُونَ'' کی خبر دے کر ان کا خاتمہ بالکفر ہونے پر مہر لگائی ہے، انہیں زمانہ نزول قرآن کے ابو جہل اینڈ کو کے ساتھ مخصوص تصور کرنے کا جو عام تصور پایا جاتا ہے غلط ہے کیوں کہ اُس وقت جس دشمن اسلام کے لیے اللہ کے رسول ﷺ نے یہ نام مقرر کیا تھا۔ اس کے پس منظر میں اس دشمن رسول کا جہل مرکب میں مبتلا ہونے کے سوا اور کوئی چیز نہیں تھی ایسے میں ''لَا يُؤمِنُونَ'' کی خبر صادق کے نازل ہونے کا سبب اگر چہ وہ مخصوص لوگ تھے لیکن اس تصور کی گنجائش اسلام میں نہیں ہو سکتی کہ وہ زیر زمین ہونے کے بعد کوئی اور اس کا مصداق و مظہر نہ ہو، ورنہ خدانخواستہ اللہ کی کتاب، یہ خبر اور یہ کلام مخصوص اشخاص سے متعلق قصہ و حکایت بن کر رہ جائے گا۔ جس کا تصور بھی اسلام میں نہیں ہے کیوں کہ اللہ کی کتاب کا اور اس کے ایک ایک حصہ کا رہتی دنیا تک جملہ انسانوں کے لیے نصاب تبلیغ و رہنما و ہدایت ہونا ضروریات دین کے قبیل سے ہے۔ جس کو زمانہ ماضی کے ساتھ خاص کہنے والا مسلمان نہیں رہ سکتا۔

جس کا مقتضا یہی ہے کہ ''لَا يُؤمِنُونَ'' کی یہ خبر الٰہی دنیا بھر کے ان تمام غیر مسلم افراد کو شامل ہو جائے جو اسلام کے حوالہ سے جہل مرکب میں مبتلا ہیں، جن کی اصلاح ممکن نہیں ہے یعنی ممکن بنفسہ او ممتنع بالغیر

(۱) آلِ عمران، 179۔

ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ''لَا یُؤْمِنُوْنَ'' ہونے کے باوجود دنیا کی آنکھوں سے مستور العاقبہ ہے، جن کو دعوت ایمان دینے پر علماء اُمت ایسے ہی مکلّف و مسئول ہیں جیسے رحمتِ عالم ﷺ مسئول تھے، جنہیں دعوت ایمان دے کر تبلیغ کرنے میں ایسے ہی ماجور ہیں جیسے ذوات قدسیہ انبیاء و مرسلین ماجور تھے الغرض ایسے افراد کو تبلیغ کرنے کا جو فلسفہ انبیاء کرام کے زمانہ اقدس میں تھا علماء امت کے زمانہ تبلیغ میں بھی قیامت تک جاری رہنے والا ہے۔ اس لیے کہ کج کلاہان عالم جن کا انجام چاہے ''یُؤْمِنُوْنَ'' ہو یا ''لَا یُؤْمِنُوْنَ'' انہیں دعوت تبلیغ کر کے صراط مستقیم کی طرف لانے کی کوشش ہر دور تاریخ کے صلحاء پر فرض رہی ہے چاہے وہ جس خطہ ارض، جس زمانہ اور جس قوم و قبیلہ کے افراد ہوں۔ عمومیت قرآن کے اس فلسفہ کے عین مطابق اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب رحمتِ عالم ﷺ کی زبان سے کہلوایا ''لِاُنْذِرَكُمْ وَ مَنْۢ بَلَغَ'' (الانعام،19) جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف مجھ پر اس لیے نازل فرمایا ہے کہ تمہیں بھی اور ان سب کو بھی کفر کے انجام بد سے ڈراؤں جس کو اس کی تبلیغ پہنچ سکتی ہے۔

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی بھی کافر و مشرک الغرض کسی بھی انسان پر سمجھ کی راہیں مسدود نہیں فرماتا، نہ کسی کو گمراہ کرتا ہے، نہ کسی کو حق سننے سے بہرہ کرتا ہے، نہ حق کو دیکھنے سے اندھا اور سمجھنے سے گونگا کر کے اپاہج بنانے کے بعد شریعت کو سمجھنے، سننے دیکھنے اور اس پر ایمان لانے کے ساتھ مامور کر کے ظلم کرتا ہے۔ حاشا و کلا رب کریم و کی ذات اقدس اِس سے پاک و سبحان ہے جیسا فرمایا؛

''وَمَآ اَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ'' (١)

دوسری جگہ فرمایا؛ ''وَمَا اللّٰهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ'' (٢)

تیسرے مقام پر ارشاد فرمایا؛ ''يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ'' (٣)

سورۃ یٰسین شریف کی محولہ آیات میں مشرکین و کفار کے آگے پیچھے دیوار لگانے اور انہیں بے بصیرتی کے پردہ میں ڈھانپنے کا جو ذکر آیا ہے یہ سب کچھ ان کے اپنے برے اعمال کے نتائج ہیں جو اللہ وحدہ

---

(١) ق، 29۔ (٢) غافر، 31۔ (٣) البقرۃ، 185۔

لاشریک کے بنائے ہوئے خودکار نظامِ عدل کے مطابق اُن پر مرتب ہوتے ہیں جیسے سورۃ المطففین میں فرمایا؛

"کَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ مَّا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ" (۱)

ہرگز کسی اور نے ان پر ظلم نہیں کیا بلکہ ان کے اپنے اختیاری گناہوں نے ان کے دلوں پر زنگ چڑھادیا ہے۔

اِس اجمالی جواب کی تفصیل کو سمجھنے کے لیے اسلام کے مندرجہ ذیل مسلمات کو بطور تمہید سمجھنا ناگزیر ہے؛

پہلا مسلمہ:۔ ہر انسان کو اللہ تعالیٰ نے اس کے افعال واعمال کے حوالہ سے مختار کل پیدا فرمایا ہے جس کے مطابق وہ اچھا کرے یا بُرا، اللہ تعالیٰ اس کی راہ نہیں روکتا یہ الگ بات ہے کہ اُس کے ایمان و اطاعت پر خوش ہوتا ہے اور کفر ومعصیت پر ناراض ہوتا ہے۔ خوش اِس لیے ہوتا ہے کہ اس میں بندے کا اپنا مفاد ہے، اس کے مستقبل کی ترقی وعروج ہے اور اس کی سربلندی وفلاح ہے اور اللہ تعالیٰ ازلاً، ابداً ہمیشہ کے لیے اپنے بندوں کو ترقی وعروج اور سربلندی وفلاح میں دیکھنا پسند فرماتا ہے، اپنے کسی بھی بندے کو کسی وقت بھی زوال پذیر، سرپست اور مستحق عذاب دیکھنا گوارا نہیں فرماتا۔

دوسرا مسلمہ:۔ انسان کے اچھے اعمال کے اچھے نتائج ولوازمات اور برے اعمال کے برے نتائج و لوازمات ہوتے ہیں چاہے ان کا ظہور اس جہاں میں ہو یا قبر میں یا آخرت کے کسی بھی مرحلہ میں۔ نیز ان لوازمات ونتائج کا اسے احساس ہو یا نہ ہو، وہ ان پر خوش ہو یا ناخوش بہر تقدیر ان کا اپنے اپنے اوقات کے مطابق وجود میں آنا اللہ کے بنائے ہوئے خودکار نظام قدرت کے ماتحت اٹل، حتمی اور ناقابل انکار حقیقت ہے۔

تیسرا مسلمہ:۔ انسانوں کے دخل عمل سے وجود میں آنے والے افعال واعمال دو قدرتوں کے ماتحت وجود میں آتے ہیں جن میں سے اول خود انسان کی قدرت کاسبہ ہے جس کے مطابق اس عمل کے

---

(۱) المطففین، 14۔

اسباب وآلات کو اللہ کی دی ہوئی طاقت واختیار کے ساتھ وجود میں لانے کے لیے انسانی عمل کارگر ہوتا ہے۔ جس کو کسب کہتے ہیں، جو پہلے نہیں تھا اب وجود میں آرہا ہے، مسبوق بالعدم ہے اور محتاج آلات و اسباب ہے۔ جس کا فاعل صرف اور صرف بندہ ہے جو فاعل مختار ہونے کی بنا پر اپنی رضا واختیار سے اس کا ارتکاب کر رہا ہے۔

جبکہ دوسری قدرتِ خالقہ ہے جو اسباب وآلات سے ماوراء ہے، ازلی وابدی، حدوث وامکان سے پاک اور قدیم ہے۔ جس کو تکوین وتخلیق کہتے ہیں۔ یہ صرف اور صرف اللہ وحدہ لاشریک کا فعل ہے جیسے کسب میں اللہ تعالیٰ کا بندہ کے ساتھ شریک ہونا اور کسب کو اللہ کی طرف منسوب کرنا خلاف حقیقت، جھوٹ اور شانِ خداوندی کے منافی ہے اسی طرح بندے کی طرف سے کسب کا وجود میں آنے کے بعد اس کے لوازمات ونتائج کی تکوین کرنے اور ما لہ الکسب کو وجود میں لا کر خالق کہلانا بھی صرف اور صرف اللہ وحدہ لاشریک کا فعل ہے۔ گویا اللہ کی دی ہوئی طاقت وآلات اور اسباب کو اختیار کر کے کسب کرنا انسان کا خاصہ ہے جبکہ اس کسب کا وجود میں آنے کے بعد اس کے نتائج ولوازمات کو تخلیق کرنا صرف اور صرف اللہ وحدہ لاشریک کا خاصہ ہے۔

چوتھا مسلمہ:۔ انسان کے کسب اور اس کے اختیاری افعال واعمال کے بعد اس کے نتائج ولوازمات کا اُس پر مرتب ہونا فی نفسہ ممکن ہونے کے باوجود عادتاً واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کریمانہ عادت جاری ہے کہ کسی کی محنت ضائع نہیں کرتا ہر ایک کے کسب پر اس کے مقاصد مرتب فرمانے کے ساتھ اس کے جملہ لوازمات وعواقب بھی مرتب فرماتا ہے۔ جیسے ارشاد فرمایا:

”كُلًّا نُمِدُّ هٰؤُلَآءِ وَهٰؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُوْرًا“(۱)

دونوں فریقوں کو ہم تیرے پروردگار کا دین دے دیتے ہیں اور تیرے پروردگار کا دین کسی سے بھی روکا نہیں جاتا۔

---

(۱) بنی اسرائیل،20۔

ربّ کریم د کے اس کلام میں عطا جس کی اصل عطو ہے ایک دوسرے سے لینے اور مناولہ کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے بتارہا ہے کہ انسان کا ہر اختیاری فعل وکسب صحیفہ کائنات میں درج ہونے کی شکل میں نظامِ قدرت کے سپرد ہوتا ہے۔ جس کے نتائج ولوازمات جزاوسزا کی شکل میں یا مسبب کا سبب پر مرتب ہونے کی شکل میں کسب کرنے والے کو دیئے جاتے ہیں گویا ایک ہاتھ سے دینا اور دوسرے سے لینا ہے۔ مثال کے طور پر جب انسان پانی پینے کے لیے ہاتھ پیر ہلا کر اور اس کے لیے مقررہ اسباب وآلات کو اختیار کر کے مناسب کسب وعمل کرتا ہے تو اس کے بعد اللہ تعالیٰ اپنی کریمانہ عادت کے مطابق اس کا نتیجہ پیاس بجھانے کی شکل میں اس پر مرتب فرماتا ہے، اللہ تعالیٰ اگر نہ چاہے تو دس (۱۰) بالٹیاں پی جائے تب بھی پیاس نہ بجھے۔ جیسے سرسام کی بیماری میں ہوتا ہے۔

اسی طرح آگ جلا کر ابراہیم خلیل اللہ کو اس میں ڈالنا نمرود کا اختیاری عمل وکسب تھا جس کے بعد جلنے کی شکل میں نتیجہ کا اس پر مرتب ہونا مقدور وتحت قدرت اللہ تھا۔ اِس لیے اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہا تو مرتب نہ ہوا بلکہ مقصد کسب کے برعکس ہو کر ترتب نتیجہ کے وجود وعدم کے ہر دونوں جانبوں کے ممکن بالذات ہونے پر لازوال دلیل بنا، تاہم اس قسم معجزات وکرامات انسانوں کے لاکھوں، کروڑوں کسب ہائے عمل میں بھی کہیں نظر نہیں آتے جب تک ابراہیم خلیل اللہ جیسے مظہر موجود نہ ہو۔ ایسے میں انسان کا اپنے کسی کسب پر مثال کے طور کسبِ ایمان یا کسبِ کفر، کسبِ اِطاعت یا کسبِ معصیت پر اُس کے نتیجہ مرتب نہ ہونے کی توقع کرنا ایسا ہی ہے۔ جیسے خودکشی کرنے کے بعد موت واقع نہ ہونے کی توقع کرنا یا زہر کھانے کے بعد موت سے بچنے کی توقع کرنا۔

پانچواں مسلمہ:۔ معاشرتی حالات وماحول سے متاثر ہونا انسان کی فطرت میں شامل ہے، اچھوں کے ماحول میں رہنے والوں کے عقیدہ وعمل کا اچھا ہونا اور بروں کے ماحول میں رہنے والوں کا برا ہونا بجائے خود ممکن بالذات ہونے باوجود امر عادی ہے، روزاول سے اب تک کا مشاہدہ ہے اور ناقابلِ انکار حقیقت ہے۔ جس کے مطابق بڑے بڑے بزرگوں اور معصوموں کے خانوادے ناکارہ خلائق بن کر

قصرِ ذلت میں گرے جبکہ بعض کج کلاہان عالم کی اولاد کو صلحاء کا ساتھ میسر ہونے کی بدولت سعادت مندیاں نصیب ہوئیں۔فطرت کے اس اُصول کے مطابق ان حضرات کو صاحب کرامت کہا جاتا ہے جو اہل معصیت کے معاشرہ وسماج میں رہتے ہوئے بھی استقامت فی الدین کی شاہراہ پر چل رہے ہوتے ہیں ''اَلْاِسْتِقَامَةُ فَوْقَ الْكَرَامَه'' جو لوگ اہل معصیت کے ماحول ومعاشرہ میں رہتے ہیں اور ان کے رنگ میں رنگین ہوتے ہیں اوران کے عقیدہ وعمل، عادات واطوار، مذہبی رسوم ورواج کے عادی ہوتے ہیں ان کے لیے وہ ماحول بمنزلہ حصار وچار دیواری ہوتا ہے جس سے نکلنا ایسا ہی مشکل ہوتا ہے جیسے زندان کی چار دیواری سے نکلنا مشکل ہے۔بطور تمہید ان حقائق کو سمجھنے کے بعد اصل مسئلہ کو سمجھنا آپ ہی آسان ہو جاتا ہے کیوں کہ جن کفار ومشرکین کی بابت ''لَا یُؤْمِنُوْنَ'' کی خبرِ صادق آئی ہوئی ہے۔اس کے اعتبار سے تو ان کا ایمان لانا محال ونا ممکن ہے۔لہٰذا اس حوالہ سے تو وہ مکلّف ہی نہیں ہیں کہ ایمان لانے کا ان سے مطالبہ کیا جائے جبکہ اس سے قطع نظر فاعل مختار ہونے کے اعتبار سے ان کا ایمان لانا ممکن بالذات ہے تو ایمان لانے کے ساتھ انہیں مکلّف کرنا بھی فقط اسی اعتبار سے ہے جس میں تکلیف بالمحال نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔اِسی طرح ایمان کی ضد یا نقیض یعنی ''لَا یُؤْمِنُوْنَ'' کے مضمون کا واجب ہونا بھی اس کے امکان کے منافی نہیں ہے کیوں کہ اس کا وجوب لغیرہ ہے جو ممکن بنفسہ کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے۔ایسے میں کفار ومشرکین کے اس طبقہ کا ایمان لانے اور نہ لانے کے ہر دونوں جانب ممکن خاص اور ممکن بالذات قرار پانے کی بنا پر ان میں سے کوئی ایک بھی اس طبقہ کی قدرت و استطاعت سے بعید نہیں ہے یعنی ''یُؤْمِنُوْنَ'' محال ہے نہ اس کی ضد یا نقیض یعنی ''لَا یُؤْمِنُوْنَ'' کا مضمون واجب ہے۔

اِسی طرح تمہید نمبر (4) کی روشنی میں سوال نمبر (2) بھی حل ہوگیا کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کی بصارت وبصیرت کی راہوں کا مسدود کرنا اور آگے پیچھے دیواریں لگا کر کفر وشرک کے ماحول میں محبوس کرنے کا جو مسئلہ ہے یہ ان ہی کے اپنے اعمال وکسب کا فطری نتیجہ ہے جو عادت الٰہی کے عین مطابق

ان کے عمل وکسب پر مرتب ہورہا ہے ورنہ یہ اگر اللہ کی دی ہوئی قوت فکری وعملی کی امانتوں کو بے مصرف استعمال نہ کرتے، کفروشرک اور معصیت کاری کی راہ پر نہ چلتے تو یہ نتائج کبھی پیدا نہ ہوتے اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ جہل مرکب میں مبتلا یہ طبقہ کفار، توحید وایمان کے مدمقابل ماحول میں رہتے ہیں، ایمان کی ضد ونقیض جیسے عقائد واعمال کے حامل ہونے میں اس معاشرہ کے دوسرے افراد کی طرح ہی زندگی گزارتے ہیں تو اس معاشرہ کا رنگ، اس کے مراسم ورواج اور عادات واطوار سے جنم پانے والے اجتماعی تاثر ان کے لیے بمنزلہ حصار وچار دیواری کے ہوجاتا ہے جس سے نکل کر ایمان کی روشنی کی طرف آنا انہیں ایسا مشکل لگتا ہے جیسے چار دیواری کے اندر محبوس شخص کا نکلنا۔ آگے پیچھے دیوار اوپر سے چھت کی بندش بننے کا یہ عمل بھی ان کے اپنے اختیاری کسب وعمل کا فطری نتیجہ ہے، غیر فطری عقائد وعمل والوں کے رنگ میں رنگین ہونے اور ان کے ہم مشرب وہم کردار ہونے کے اس قسم نتائج ولوازمات کو قرآن شریف کے اندر اللہ تعالیٰ نے کبھی اپنی طرف منسوب کرکے ''وَجَعَلْنَامِنْ بَيْنِ اَيْدِيْهِمْ سَدًّا وَّ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَاَغْشَيْنٰهُمْ '' (یٰس،9) فرمایا، کبھی ''خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِمْ'' (البقرہ،7) فرمایا، کبھی ''مَنْ يَشَاِ اللّٰهُ يُضْلِلْهُ'' (الانعام،39) فرمایا، اور کبھی ''فَاَحْبَطَ اللّٰهُ اَعْمَالَهُمْ'' (الاحزاب،19) جیسی مختلف شکلیں بیان فرمائیں جو سب کے سب ایمان کی ضد ونقیض کا ارتکاب کرنے والوں کے سوٗ اختیار اور ان کے اپنے کسب وعمل کے فطری نتائج ولوازم ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔ ورنہ اللہ تعالیٰ اپنے کسی بھی بندے کی بصارت وبصیرت کی راہ محدود کرنا نہیں چاہتا، کفر کے اندھیرے کو روشنی تصور کرنے کے جہل مرکب میں دیکھنا پسند نہیں کرتا اور کسی بھی انسان کے اچھے اعمال کو ضائع کرنا گوارا نہیں فرماتا۔ جیسے فرمایا؛

''مَايَفْعَلُ اللّٰهُ بِعَذَابِكُمْ اِنْ شَكَرْتُمْ وَاٰمَنْتُمْ وَكَانَ اللّٰهُ شَاكِرًا عَلِيْمًا''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر تم ایمان لاؤ اور شکر گزار بنو تو تمہیں عذاب دے کر اللہ نے کیا

---

(۱) النساء،147۔

کرتا ہے جبکہ وہ شکر گزاروں کا قدر دان، حق شناس ہے۔

یہ سب کچھ ان کے اپنے کسب بد اور سُوٓ اختیار کے فطری نتائج ہونے کی بنا پر ان کے خالق ہونے کے ناطے سے اپنی طرف منسوب کرنے کی طرح کبھی ان کے سبب و بنیاد بننے والے سُوٓ اختیار و کسب کی طرف بھی منسوب فرماتا ہے۔ جیسے فرمایا؛

''کَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ مَا کَانُوْا یَکْسِبُوْنَ''(۱)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ ان کی بد انجامی کی یہ شکلیں باہر سے ہرگز نہیں آئیں بلکہ ان کا سُوٓ اختیار و کسب بد اُن کے دلوں پر زنگ بن گیا ہے۔

خُلاصۃ الکلام:۔ جب تک انسان اپنی قوت فکری و عملی کی امانتوں کو منشاء مولیٰ جل جلالہ کے خلاف استعمال نہیں کرتا، اللہ کی دی ہوئی طاقت و جوہر اختیار کو بے مصرف استعمال کر کے اپنی بصارت و بصیرت کو ضائع کرنے کی راہ پر نہیں چلتا اور سُوٓ اختیار و کسب بد کو ان بد انجامیوں کے مرتب ہونے کے لیے بنیاد نہیں بناتا اس وقت تک یہ وجود میں نہیں آتے کہ اللہ تعالیٰ اس کے سُوٓ اختیار و کسب بد کے بغیر پہلے سے ان رکاوٹوں کو اس کے لیے سدِ راہ بنانے کے بعد ایمان لانے اور عمل صالح کرنے کے ساتھ اسے مکلف کرے، اس تصور کی گنجائش اسلام میں نہیں ہے، قرآن و حدیث میں کوئی ایک لفظ بھی ایسا نہیں ہے جس میں اس کی گنجائش ہو سکے۔ بلکہ اس قسم اشتباہات جتنے بھی ہو سکتے ہیں وہ سب کے سب اسلام کی بنیادی تعلیمات سے بیگانگی اور قرآن فہمی سے محرومی کے نتائج ہیں۔ (اَعَاذَنَا اللّٰهُ مِنْهُ)

تیسرے سوال کے جواب کو سمجھنا مسئلہ تقدیر کو سمجھنے پر موقوف ہے جو اس طرح ہے کہ مرتبہ ازل میں جبکہ ذاتِ الٰہی کے سوا اور کچھ نہیں تھا اللہ تعالیٰ کو جملہ خلائق سے متعلق ایسا ہی علم تھا جیسے اب ہے، اللہ تعالیٰ کے اِس ازلی علم کے متعلقات و معلومات میں چاہے جتنی ہی تبدیلیاں آ جائیں اِس سے اُس وحدہ لاشریک کے علم میں فرق نہیں آتا بلکہ ازلاً و ابداً ایک جیسا باقی و دائم، ظاہر و باطن، اول و آخر اور سب کو

(۱) المطففین، 14۔

محیط ولا تناہی ہے اور اللہ تعالیٰ کے اِس ازلی وقدیم اور غیر متناہی علم کے متعلقات ومعلومات کا ایک حصہ انسانوں کے جملہ حالات بھی ہیں یعنی اپنے اپنے ادوار تاریخ کے مطابق وجود میں آنے کے بعد جس نے جیسے ہونا تھا جو کچھ کرنا تھا اور اپنی قوتِ فکری وعملی کو جس مصرف میں بھی لگانا تھا وہ سب کے سب اللہ کے سامنے تھا وہ اُسے ایسا ہی مشاہدہ کر رہا تھا جیسے عملی زندگی میں آنے کے بعد اب کر رہا ہے۔ مرتبہ ازل میں جس کو جیسا جانا ویسے ارادہ ومشیت فرمائی اور جیسے ارادہ فرمایا ویسے ہی قضاوقدر فرمائی اور جیسے قضاوقدر ہو چکی ہے ویسے ہی عملی زندگی میں ہو رہا ہے۔

دوسرے الفاظ میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ عملی زندگی تقدیرِ الٰہی کے خلاف نہیں ہو سکتی اور قضاوقدر یعنی تقدیرِ الٰہی ارادۂ الٰہی سے خلاف نہیں ہو سکتی اور ارادہ الٰہی علمِ الٰہی سے مختلف نہیں ہو سکتا، اور علم الٰہی اپنے معلوم سے مختلف نہیں ہو سکتا اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ مرتبہ اَزل میں اللہ تعالیٰ کو خلائق کے احوال کا علم نہ ہو ورنہ جہل ہوگا کیوں کہ علم وجہل آپس میں ضدین ہونے کی وجہ سے ایک کا عدم آپ ہی دوسرے کا ثبوت ہے۔ جس کے بعد اُس کے ثبوت پر کوئی اور دلیل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے جبکہ جہل اللہ تعالیٰ پر مرتبہ ازل میں بھی ایسا ہی محال ہے جیسا اب محال ہے نتیجتاً عملی زندگی میں جو کچھ بھی ہو رہا ہے یہ سب کچھ مرتبہ ازل کے حضورِ علمی کا ظہور ہے اگر وہ نہ ہوتا یہ بھی نہ ہوتا اِسی طرح اگر یہ نہ ہوتا تو وہ کہاں سے ہوتا۔ وہ حضورِ علمی کے رتبہ ازلی کے وجود میں اِس کے وجود پر موقوف ہے جبکہ یہ عملی زندگی کے ظہور میں اُس کے وجود پر موقوف ہے۔ اِسی طرح اگر وہ نہ ہوتا تو اِن سے متعلق علمِ الٰہی ہمارے لیے قابل فہم نہ ہوتا کیوں کہ علم ہمیشہ معلوم کے تابع ہوتا ہے جب متبوع نہیں تو پھر تابع کہاں سے آئے گا۔ اور علمِ الٰہی کے بغیر ارادۂ الٰہی بھی ہمارے لیے قابل فہم نہ ہوتا کیوں کہ ارادہ علم کے تابع ہے جب متبوع نہیں تو پھر تابع کہاں سے آئے گا۔ اور ارادہ الٰہی کے بغیر تقدیر الٰہی کی فہم بھی ہمارے لیے ناممکن ہوتی کیوں کہ قضاوقدر اور تقدیر الٰہی اللہ تعالیٰ کی صفات فعلیہ کے قبیل سے ہیں اور فعل چاہے جس چیز کا بھی ہو اُس سے متعلق ارادہ کے تابع ہوتا ہے، مسبوق بالا رادہ اور اُس کی فرع ہوتا ہے

جب اصل اور متبوع ہی نہیں ہے تو پھر اُس کے فرع اور تابع کا وجود کیونکر قابل فہم ہو سکتا ہے جبکہ قرآن و سنت کی زبان میں تقدیرِ الٰہی کے بغیر عملی زندگی کا تصور ہی نہیں ہے۔ جیسے فرمایا؛

''اِنَّا کُلَّ شَیۡءٍ خَلَقۡنٰهُ بِقَدَرٍ''(۱)

بالیقین ہم نے ہر چیز کو تقدیر کے مطابق پیدا کیا ہے۔

نیز فرمایا؛''وَکُلُّ شَیۡءٍ فَعَلُوۡهُ فِی الزُّبُرِ ○ وَکُلُّ صَغِیۡرٍ وَّکَبِیۡرٍ مُّسۡتَطَرٌ''(۲)

یعنی اُنہوں نے جو کچھ کیا ہے وہ سب تقدیر کی کتابوں میں موجود ہے اور ہر چھوٹی بڑی بات پہلے سے لکھی ہوئی ہے۔

اللہ کے رسول سید عالم ﷺ نے فرمایا؛''کل شئی بقدر حتی العجز والکیس''(۳)

یعنی ہر شے تقدیرِ الٰہی کے مطابق وجود میں آتی ہے یہاں تک کہ ناتواں کی ناتوانی اور توانا کی توانائی بھی۔

جہاں تک اِن پانچوں کی ترتیب ہے۔ اُس کی تفصیل اِس طرح ہے؛

خلائق کا حضور علمی کے طور پر مرتبہ ازل میں اللہ تعالیٰ کے حضور موجود ہونا۔

اللہ تعالیٰ کے علمی ازلی کا اِن کے مطابق ہونا۔

ارادۂ الٰہی کا علمِ الٰہی کے مطابق ہونا۔

تقدیرِ الٰہی کا ارادۂ الٰہی کے مطابق ہونا۔

خلائق کی عملی زندگی کا تقدیرِ الٰہی کے تابع اور اُس کے مطابق ہونا کہ ہر موخر الذکر اپنے سے سابق کے بغیر ناقابل فہم ہے۔ یہ مقتضائے عقل ہونے کے ساتھ درایۃً و روایتاً ثابت ہے نہ صرف اتنا بلکہ قرآن و سنت میں جہاں کہیں بھی تقدیرِ الٰہی سے متعلق کچھ آیا ہے اُن تمام مقامات پر

---

(۱) القمر، 49۔ (۲) القمر، 52 تا 53۔

(۳) مشکوۃ شریف، بروایت عبداللہ ابن عمر (رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنۡهُمَا) بحوالہ صحیح مسلم شریف۔

فطرت کے یہی اُصول کارفرما ہیں جس کے لیے قرآن شریف میں متعدد آیات مقدسہ موجود ہیں۔ مثلاً؛

''وَمَا تَشَآءُ وْنَ اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ اِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَلِیْمًا حَکِیْمًا''(۱)

یعنی تم کیا چاہو مگر یہ کہ اللہ چاہے بے شک وہ علم وحکمت والا ہے۔

وہ کون سا اہل علم ہوسکتا ہے جو اِس راز کو نہیں جانتا کہ یہاں پر آیت کریمہ کے ابتدائی حصہ ''وَمَا تَشَآءُ وْنَ اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ'' میں انسانوں کی عملی زندگی کے جملہ کاموں اور اُن کے تمام ارادوں کو مشیتِ الٰہی کے تابع بتایا گیا ہے کہ اُس کے بغیر عملی زندگی کا کوئی عمل وجود میں آسکتا ہے نہ کوئی ارادہ۔ جبکہ آخری حصہ یعنی ''اِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَلِیْمًا حَکِیْمًا'' میں اللہ تعالیٰ کے علم ازلی کو اِن سب کے لیے اصل الاصول بتایا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم جیسے اب ہے ویسے ہی مرتبہ ازل میں بھی تھا۔ دوسرے مقام پر فرمایا؛

''وَمَا اللّٰہُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ''(۲)

یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے عمل، تمہاری زندگی اور تمہارے ارادوں سے غافل نہیں ہے۔ جیسے اب غافل نہیں ہے ویسے ہی مرتبہ ازل میں بھی غافل نہیں تھا۔

نیز فرمایا؛ ''وَلَوْ عَلِمَ اللّٰہُ فِیْھِمْ خَیْرًا لَّاَ سْمَعَھُمْ''(۳)

جس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اِن میں خیر وایمان دیکھتا تو ضرور اُنہیں سماعِ قبول کی توفیق دیتا لیکن جب وہ نہیں تو یہ بھی نہیں۔

نیز فرمایا؛ ''وَلَوْشَآءَ اللّٰہُ مَآ اَشْرَکُوْا''(۴)

یعنی اگر اللہ تعالیٰ ان کے مشرک ہونے کا ارادہ نہ کرتا تو یہ مشرک نہ ہوتے لیکن وہ نہیں تو یہ بھی

---

(۱) الدھر،30۔ (۲) البقرہ،140۔
(۳) الانفال،23۔ (۴) الانعام،107۔

نہیں۔

تقدیرِ الٰہی کے حوالہ سے مذکورہ اُمورِ خمسہ کی یہ ترتیب نا قابلِ انکار حقیقت ہونے کی وجہ سے کل مکاتبِ فکر مفسرین سے لے کر متکلمین اسلام تک سب نے بیک آواز اس کے ساتھ تصریح کی ہیں۔ مشتے نمونہ از خروارے تفسیر روح المعانی میں ہے؛

''فان فعل اللّٰہ تعالیٰ تابع لِمَشِیَّتِہِ التَابِعَۃِ لِعلمِہِ التَابِعِ لِلمَعلُومِ وَالْمَعْلُومُ مِن حَیْثُ ثُبوتِہ الازَلِي غِیرُ مَجعولٍ فَتَعَلُّقُ العلمِ بِہِ عَلٰی مَاھُوَعَلَیْہِ فِی ثُبُوتِہِ الغِیرِ المَجعُولِ مِمَّا یَقتضِیہِ اِستِعدَادُہُ الازَلِیُّ ثُمَّ الارَادۃ تعلقت بِتَخصِیصِ مَاسَبَقَ العلمِ بِہِ مِن مُقتَضَا اِستِعدَادِہِ الازَلِیِّ فَابَرزَتہُ القُدرۃُ عَلٰی طَبقِ الارَدَاۃِ'' (۱)

بیشک اللہ تعالیٰ کی صفت فعلی اُس کے ارادہ کے تابع ہے اُس کا ارادہ اُس کے علم کے تابع ہے اُس کا علم معلوم کے تابع ہے اور معلوم اپنے ثبوت ازلی کی حیثیت سے مجعول نہیں ہے تو علمِ الٰہی اُس کے ساتھ اُس کی ازلی استعداد کے مطابق اُس وقت متعلق ہوا کہ ابھی وہ مجعول نہیں ہوا تھا۔ علمِ الٰہی اُس کے ساتھ متعلق ہو جانے کے بعد ارادۂ الٰہی نے اُس کی ازلی استعداد کے مطابق اُس کے ساتھ متعلق ہو کر اُس کی جانب وجود کو خاص کیا جس کے بعد قدرتِ الٰہی نے ارادۂ الٰہی کے مطابق قضا و قدر کی شکل میں ظاہر کیا جس کے مطابق دنیا کی عملی زندگی جاری و ساری ہے۔

عقائد نسفی مع شرح العقائد میں ہے؛

''وَافعال العَباد کُلُّھَابِاِرَادَتِہِ وَمَشیتِہِ تعالیٰ وَتَقَدَّسَ وَحکمِہِ وَقَضِیتِہِ'' (۲)

دُنیا کی عملی زندگی میں انسانوں سے جو افعال بھی صادر ہوتے ہیں یہ سب کے سب اللہ تعالیٰ کے ارادہ

---

(۱) روح المعانی، ج 1، ص 131، مطبوعہ بیروت۔

(۲) شرح عقائد، ص 57، مطبوعہ سعید اینڈ سنز قرآن محل کراچی۔

ومشیت اور اُس کے حکمِ تکوینی اور اُس کی تقدیر کے مطابق وجود میں آرہے ہیں۔

تقدیرِ الٰہی، ارادۂ الٰہی، علمِ الٰہی اور معلوم الٰہی کی مذکورہ ترتیب وتناسب کو سمجھنے کے بعد، نیز انسانوں کا اپنے تمام اختیاری اعمال کا کاسب ہونے کے بعد اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس پر فطری نتائج مرتب ہونے جیسے عوامل پر عقیدہ رکھنے والوں کے لیے مذکورہ سوال کی کوئی حقیقت نہیں رہتی کیوں کہ وہ سمجھتے ہیں کہ آگے پیچھے حصاروں میں محصور ہونا اور ایمان کی راہ کا اُن پر مسدود ہونے کی اصل وجہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی گئی خبر ''لایؤ منون'' نہیں بلکہ اُن کا سوءِ عمل ہے، کسب بد ہے اور بد اختیاری ہے جسکے بعد یہ تمام عوامل فطری نتائج قرار پاتے ہیں۔ (وَاللّٰہ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالیٰ اعلم وعلمہ اتم)

وَاَنَا الْعَبْدُ الضَّعِيْفُ

پیر محمد، الچترالی مولدًا ولبشاوری مسکنًا والمسلم مذہبًا والجشتی مشربًا والحنفی مسلکًا

1/10/2007

☆☆☆☆☆

تقیہ کی شرعی حیثیت

سوال یہ ہے کہ سورۃ آلِ عمران، آیت 28 ''اِلَّآ اَنۡ تَتَّقُوۡا مِنۡهُمۡ تُقَاةً'' سے شیعہ مذہب میں تقیہ کے واجب ہونے پر جو استدلال کیا جاتا ہے اِس کی کیا حیثیت ہے؟ شیعہ مذہب کے مطابق کسی دنیوی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اپنے عقیدہ کو چُھپا کر جھوٹ بولنے کو دین کا پچھتر واں حصہ جو کہا جاتا ہے اور شیعہ علماء تقیہ کے ضروری ہونے پر قرآن شریف کی اس آیت کے علاوہ امام جعفر صادق کی روایت سے ایک حدیث کا بھی حوالہ دیتے ہیں ''لَا اِیۡمَانَ لِمَنۡ لَّا تَقِیَۃَ لَہٗ'' جس کا ترجمہ یہ ہے کہ جو شخص تقیہ نہیں کرتا اُس کا ایمان بھی درست نہیں ہے تو کیا ایسی کوئی حدیث ہے؟ اور کیا جھوٹ جیسے کبیرہ گناہ کو تقیہ کے نام سے ثواب جاننے والا کافر نہیں ہوگا؟

مہربانی کرکے اس آیت کریمہ کی تفسیروں کے مطابق تشریح شائع کر کے ثواب دارین حاصل کریں، کیا شیعہ کا نظریہ درست ہے؟

جواب کا منتظر......قاری محمد انور بیگ خطیب سنہری مسجد صدر پشاور

اِس کا جواب یہ ہے کہ اگر دنیا میں کوئی ایسا شخص موجود ہے جو مذکورہ آیت کریمہ سے کسی دنیوی مقصد کے حصول کی خاطر اپنا عقیدہ چُھپا کر جھوٹ بولنے کو تقیہ کے طور پر ثواب سمجھتا ہو یا جھوٹ جیسے کبیرہ گناہ کو کسی دُنیوی مقصد کی خاطر اختیار کرنے کو دین کا پچھتر واں حصہ اور کارِ ثواب تصور کرتا ہو تو اُسے ہرگز سچا مسلمان نہیں سمجھا جا سکتا چاہے شیعہ ہو یا سنی، مقلّد ہو یا اہلِ حدیث۔ جہاں تک دستیاب تفاسیر کی روشنی میں اس آیت کریمہ کی تفسیر پیش کرنے کا سوال ہے تو اس کے متعلق بات یہ ہے کہ اس آیت کریمہ کے ابتدائی حِصّہ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

"لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ"(۱)

یعنی اہل ایمان محلِ محبت (مسلمانوں) کو چھوڑ کر غیر مسلموں کے ساتھ محبت نہ کریں اور جس نے بھی اس حکم کی خلاف ورزی کی تو وہ اللہ کی محبت کا قطعاً اہل نہیں رہا۔

آیت کریمہ کے اس حصّہ میں مسلمانوں کے مقابلہ میں غیر مسلموں کے ساتھ قلبی محبت کرنے کی قطعی حرمت معلوم ہوئی جس کے بعد والے حصّے میں یعنی "اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً" میں مخصوص حالات کے تحت غیر مسلموں کے ساتھ محض ظاہری طور پر اظہارِ محبت کرنے کی اجازت دی گئی ہے جسے خصوصیت مسلک سے قطع نظر جملہ اہل اسلام کے مفسّرین کرام نے تقیہ کے نام سے موسوم کیا ہے کیوں کہ تقاۃ وتقیہ یہ دونوں الفاظ کسی نقصان کے خوف سے بچنے کے معنی میں مصدر ہیں اور قرآن شریف کی اس آیت کریمہ میں دو طرح کی قرائتیں موجود ہیں بعض قراء نے تقاۃً پڑھا ہے جبکہ بعض نے تقیۃً پڑھا ہے جیسے جملہ مکاتب فکر کی کتب تفاسیر کے اس مقام پر ان دونوں کا حوالہ لکھا ہوا موجود ہے اور شرعی تقیہ کے جواز واصطلاح کے لیے بھی مفسّرین کرام نے یکساں طور پر اسی آیت کریمہ کو بنیاد بنایا ہے جس کی تائید سورۃ نحل، آیت نمبر 106 سے بھی ہوتی ہے، جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے؛

"اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ"

یعنی ظالم کے ہاتھوں مجبور مسلمان کو ایمان کے ساتھ قلبی اطمینان کے ہوتے ہوئے ایمان کے منافی کسی کردار کی ادائیگی کی اجازت ہے۔

اسلامی تقیہ کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ کسی مذہبی یا جانی ومالی بڑے نقصان کے یقینی خوف کے وقت اپنے عقیدہ وضمیر کے خلاف کسی قول وعمل کو اختیار کیا جائے۔ تقیہ کی اس تعریف اور اس آیت کریمہ سے اس کے شرعی جواز اور اس کے اسلامی حکم ہونے میں قطعاً کسی کو بھی اختلاف نہیں

---

(۱) آلِ عمران، 28۔

ہے۔ جیسے تفسیر روح المعانی میں اس آیت کریمہ کے تحت لکھا ہے؛

"وَفِی الْاٰیٰتِ دَلِیْلُ عَلٰی مَشْرُوْعِیَّةِ التَقِیَةِ وعَرَّفُوْهَا بِمُحَافِظَةِ النفسِ او العِرْضِ اَوِالْمَالِ مِن شرِ الْاَعْدَاءِ وَالعَدُوُّ قِسْمَانِ الْاَوَّلُ مَنْ کَانَتْ عَدَاوَتُهٗ مَبْنِيَّةً عَلَى اِخْتِلَافِ الدِّیْنِ کَالْکَافِرِوَ الْمُسْلِمِ وَالثَّانِی مَنْ کَانَتْ عَدَاوَتُهٗ مَبْنِيَّةً عَلٰی اَغْرَاضِ دُنْیَوِیَّةٍ کَالْمَالِ وَالْمَتَاعِ وَالْمُلْکِ وَالْاِمَارَةِ وَمِنْ هُنَاصَارَتِ التَقِیَةُ قِسْمَیْنِ "(۱)

یعنی اس آیت کریمہ میں تقیہ کے جائز ہونے اور اس کے اسلامی حکم ہونے پر دلیل ہے اور اہل شرع نے اس کی تعریف کی ہے کہ اپنی جان و مال، عزت وآبرو کو دشمنوں کے شر سے بچانے کا عمل کرنا ہے اور جس دشمن کے شر سے بچنے کے لیے یہ عمل کیا جاتا ہے وہ دو قسم کے ہیں؛

اوّل جس کی دشمنی مذہبی اختلاف کی بنا پر ہو جیسے مسلم وغیر مسلم کے مابین ہوتا ہے۔

دوسری جس کی دشمنی دُنیوی اغراض کی بنا پر ہو جیسے مال ومتاع اور بادشاہی واقتدار کے لالچ میں ہوتا ہے اور یہاں سے تقیہ کی بھی دو قسمیں ہوئیں۔

صاحب روح المعانی سید محمود بغدادی الوسی الحنفی کی طرح ایک اور حنفی المذہب مفسّر ابوالبرکات النسفی الحنفی نے اپنی تفسیر "مدارک التنزیل" میں اس آیت کریمہ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے؛

"اِلَّااَنْ تَخَافُوْا مِنْ جِهَتِهِمْ اَمْرًا یَجِبُ اِتِقَائُهٗ،اَیْ اِلَّااَنْ یَکُوْنَ لِلْکَافِرِ عَلَیْکَ سُلْطَانُ فَتَخَافُهٗ عَلٰی نَفْسِکَ وَمَالِکَ فَحِیْنَئِذٍ یَجُوْزُ لَکَ اِظْهَارُ الْمُوَالَاةِ وَ اِبطان الْمُعَادَاة"(۲)

یعنی تقیہ اُس وقت جائز ہے جب تم اُن کی طرف سے کسی ایسی بات کا خوف کرو جس سے بچنا

---

(۱) تفسیر روح المعانی، ج3، ص121، مطبوعہ بیروت۔

(۲) تفسیر مدارك التنزیل، ج1، ص208، مطبوعہ مکتبہ علمیہ لاھور۔

واجب ہو مثال کے طور پر کسی کافر کو تیرے خلاف طاقت ہو جس کی وجہ سے تو اپنی جان و مال کے خلاف اُس کا خوف کرتا ہے تو ایسے حالات میں دل میں دشمنی رکھتے ہوئے بظاہر اُس کے ساتھ دوستی کا برتاؤ کرنا جائز ہے۔

شیخ زادہ علی البیضاوی نے لکھا ہے؛

''وَھٰذَا رُخْصَةٌ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى حَتّٰى لَوْ ثَبَتَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرًا وَّبَاطِنًا وَقُتِلَ كَانَ اَجْرُهُ عَظِيْمًا''(۱)

یعنی تقیہ کا جواز رخصت کے درجہ میں ہے کہ تقیہ کرنے والا گناہ گار نہیں ہوتا ورنہ ظالم کے ہاتھوں مجبور شخص اگر ظاہر و باطن میں یکساں ہو کر ظالم کے ہاتھ سے قتل ہو جائے تو اُسے عنداللہ بڑا اجر ملتا ہے۔

امام ابو بکر الجصاص الحنفی نے لکھا ہے؛

''وَاِعْطَاءُ التَّقِيَّةِ فِي مِثْلِ ذٰلِكَ اِنَّمَاهُوَ رُخْصَةٌ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَلَيْسَ بِوَاجِبٍ''(۲)

یعنی کسی مذہبی یا دُنیوی دشمن کے ضرر سے بچنے کے لیے تقیہ پر عمل کرنا اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے، واجب نہیں ہے۔

مفسرین مالکیہ میں امام قرطبی نے اپنی تفسیر میں تقیہ کا جواز بتانے کے بعد حضرت امام حسن بصری کا قول نقل کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَقَالَ الْحَسَنُ: اَلتَّقِيَّةُ جَائِزَةٌ لِلْمُؤْمِنِ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ اِلَّا اَنَّ اللّٰهَ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى لَيْسَ يَجْعَلُ فِي الْقَتْلِ تَقِيَّةً''

یعنی حضرت حسن بصری نے فرمایا ہے کہ مومن مسلمان کے لیے تقیہ کے حکم پر عمل کرنا قیامت

---

(۱) تفسیر صاوی علی الجلالین، ج1، ص132، مطبوعہ فیصل آباد۔

(۲) تفسیر احکام القرآن لابی بکر الجصاص، ج1، ص290، مطبوعہ بیروت۔

تک جائز ہے مگر یہ کہ کسی بے گناہ کو قتل کرنے جیسے اُمور کا تقیہ کے ذریعے ارتکاب کرنے کو اللہ تعالیٰ نے جائز نہیں رکھا ہے۔

الصاوی علی الجلالین میں امام شیخ احمد الصاوی المالکی نے اس آیت کریمہ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے؛

”وَلَا لِغَرَضٍ مِنَ الاَغْرَاضِ اِلَّا لِلتَّقِيَةِ ظَاهِرًا بِحَيْثُ يَكُوْنُ مُوَالِيهِ فِي الظَّاهِرِ وَ مُعَادِيَهُ فِي الْبَاطِنِ “(۱)

یعنی اپنے عقیدہ ونظریہ کے خلاف قول وعمل کو اختیار کرنا کسی بھی غرض کے لیے جائز نہیں ہے مگر تقیہ کی غرض سے جائز ہے کہ ظاہری طور پر اُس کا دوست بنے درحقیقت دل میں دشمن۔

شیخ سلیمان الجمل الشافعی نے اپنی تفسیر ”الفتوحات الالہیہ“ میں مذکورہ آیت کریمہ کے تحت تقیہ کے جواز اور اُس کے شرعی حکم ہونے پر آیت کریمہ سے استدلال کرنے کے بعد لکھا ہے؛

”ثُمَّ هٰذِهِ التَّقِيَّةُ رُخْصَةٌ فَلَوْ صَبَرَ عَلَى اِظْهَارِ اِيْمَانِهِ حَتّٰى قُتِلَ كَانَ لَهُ بِذٰلِكَ اَجْرٌ عَظِيْمٌ “(۲)

یعنی تقیہ کا اسلامی حکم ہونا معلوم ہونے کے بعد یہ بھی سمجھنا ضروری ہے کہ اِس کا جواز رخصت کے درجہ میں ہے لہٰذا اگر کسی غیر مسلم کے ہاتھوں کفر پر مجبور کیے جانے والا مسلمان تقیہ کے حکم پر عمل کیے بغیر اپنے ایمان کے اظہار پر ہی ڈٹ کر قتل ہو جائے تو اُس کے لیے اجر عظیم ہوگا۔

حضرت امام نووی الشافعی رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَیْہِ نے اپنی ”تفسیر مراح لبید“ میں اِس آیت کریمہ سے تقیہ کے جواز اور اُس کا شرعی حکم ہونے پر استدلال بیان کرنے کے بعد حضرت امام الحسن البصری رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَیْہِ کا قول نقل کرتے ہوئے لکھا ہے؛

”رُوِيَ عَنِ الْحَسَنِ اَنَّهُ قَالَ ”التَّقِيَّةُ جَائِزَةٌ لِلْمُؤْمِنِ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ لِاَنَّ دَفْعَ

---

(۱) شیخ زادہ علی البیضاوی، ج 1، ص 617، مطبوعہ بیروت۔

(۲) تفسیر الفتوحات الالہیۃ، ج 2، ص 258، مطبوعہ بیروت۔

الضَرَرِ عَنِ النَّفْسِ وَاجِبٌ بِقدرِالْاِمْکَانِ قَالَ الْحَسَنُ اَخَذَ مُسَیلمۃُ الکَذَّابُ رَجُلَیْنِ مِن اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلّٰی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم فَقَالَ لِاَحَدِھِمَا اَتَشْھَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰہ قَالَ نَعَمْ نَعَمْ نَعَمْ، فَقَالَ اَتَشْھَدُ اَنّی رَسُوْل اللّٰہ قَالَ نَعَمْ فَتَرَکَہٗ وَدَعَا الآخر فَقَالَ اَتَشْھَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْل اللّٰہ قَالَ نَعَمْ، فَقَالَ اَتَشْھَد اَنّی رَسُوْلُ اللّٰہ فَقَالَ اِنّی اَصَمُّ ثَلاثًا فَقَدَّمہ وَقَتَلَہٗ فبلغ ذٰلِکَ رَسُول اللّٰہ صَلّٰی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: اَمَّا ھٰذَا الْمَقْتُوْل فَمَضٰی عَلٰی یَقِیْنہ وَصَدَّقَہ فَھَنِیْأً لَہٗ وَاَمَّا الآخر فَقَبِلَ رُخْصَۃَ اللّٰہ فَلا تَبِعَۃَ عَلَیْہِ "(۱)

یعنی حضرت امام حسن بصری سے روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ اہل ایمان کے لیے قیامت تک تقیہ کے حکم پر عمل کرنا جائز ہے کیوں کہ اپنی جان سے ظالم کا ضرر دفع کرنا حتی المقدور واجب ہے۔ حسن بصری نے کہا کہ مسیلمۃ الکذاب نے رسول ﷺ کے دو صحابہ کو پکڑ کر ایک سے پوچھا کہ کیا تو محمد (ﷺ) کی رسالت پر شہادت دیتا ہے تو اُس نے جواب میں تین بار "ہاں" کہا، پھر اُس نے اپنے متعلق پوچھا کہ کیا تو میری رسالت کی شہادت دیتا ہے؟ اُس نے کہا؛ ہاں، تو اسے زندہ چھوڑ کر دوسرے سے بھی اِسی طرح پوچھا لیکن اُس نے رسول اللہ ﷺ کی رسالت کی شہادت دینے کے ساتھ مسیلمۃ الکذاب کی رسالت کی شہادت دینا در کنار اُس کے متعلق سننے سے بھی اپنے آپ کو بہرہ بتایا تو اُس ظالم نے اُسے قتل کر دیا۔ اس واقعہ کی جب نبی اکرم رحمت عالم ﷺ کو خبر ہوئی، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے موت کو ظاہری کفر پر ترجیح دی وہ اپنے ایمان و یقین کے ساتھ شہید ہو کر خوشگوار مقام پا گیا اور جس نے ایمان کے ساتھ قلبی اطمینان کے ہوتے ہوئے تقیہ پر عمل کیا اُس نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقررہ رخصت پر عمل کیا اِس لیے اُس پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

---

(۱) تفسیر مراح لبید، ج 1، ص 94، مطبوعہ بیروت۔

امام واحدی الشافعی نے بھی اپنی تفسیر (الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز) میں مذکورہ آیت کریمہ سے تقیہ کے جواز پر استدلال کرنے کے بعد حضرت عبداللہ بن عباس کے حوالہ سے نقل کیا ہے؛

''قَالَ ابن عَبَّاس رَضِیَ اللّٰهُ عَنهُمَا یُرِیدُ مُدارَاۃً ظَاهِرَةً''(۱)

یعنی تقیہ کا مطلب یہ ہے کہ ظالموں کے ہاتھوں مجبور ہونے والا شخص اپنے عقیدہ وضمیر کے خلاف اُن کے ساتھ ظاہری مداراۃ کریں۔

شیخ ابوالحسن الکیا الہراسی الشافعی نے اِس آیت کریمہ سے تقیہ کے جواز پر استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ اِظْهَارَ المُوَافَقَةِ فِی الْاِعْتِقَادِ وَغَیْرِہٖ جَائِزٌ لِلتَّقِیَّةِ''(۲)

یعنی یہ آیت کریمہ مخصوص حالات میں مخالفین کے ساتھ اُن کے عقیدہ وغیرہ مذہبی شعائر میں تقیہ کے طور پر موافقت کرنے کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔

محدث ابن جوزی الحنبلی نے اپنی تفسیر میں اِس آیت کریمہ سے تقیہ کے جواز پر استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَاِذَا ثَبتَ جَوَازُ التَقِیَّة فالافضل اَلَّا یفعَلَ نَصَّ علیه احمد''(۳)

یعنی جب اِس آیت کریمہ سے تقیہ کا جواز ثابت ہوتا ہے تو پھر بھی بہتر ہے کہ اِس رخصت پر عمل نہ کیا جائے، امام احمد بن حنبل نے اسی طرح کہا ہے۔

اہل حدیث مفسر امام شوکانی نے اپنی تفسیر (فتح القدیر) میں لکھا ہے؛

''وَیَدُلُّ عَلٰی جَوَازِ التَقِیَّةِ قَوْلُهُ تَعَالٰی اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ''(۴)

---

(۱) الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز علیٰ هامش مراح لبید، ج1، ص94۔

(۲) احکام القرآن للکیاالهراسی الشافعی، ج1، ص285، مطبوعه بیروت۔

(۳) تفسیر زاد المسیر، ج4، ص362، مطبوعه بیروت۔

(٤) تفسیر فتح القدیر، ج1، ص332، مطبوعه بیروت۔

یعنی تقیہ کے جواز پر اللہ تعالیٰ کا فرمان جو ''سورۃ النحل، آیت 106 '' میں ہے، دلالت کر رہا ہے۔

حضرت امام نظام الدین النیشا پوری نے اپنی تفسیر ''غرائب القرآن ورغائب الفرقان'' میں اس آیت کریمہ سے تقیہ کے جواز اور مخصوص حالات کے لیے اُس کے شرعی حکم ہونے پر استدلال کرنے کے بعد (وَلِلتُّقْيَةِ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ اَحْكَامٌ) کے عنوان کے تحت متعدد احکام بیان کیے ہیں جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ تقیہ کبھی مذہبی مسائل میں کیا جاتا ہے اور کبھی کفار کے ساتھ اظہارِ محبت کرنے کے سلسلہ میں کیا جاتا ہے لیکن کسی اور کو ضرر پہنچانے کے لیے تقیہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اِس سلسلہ میں اُن کے اپنے الفاظ اس طرح ہیں؛

''وَقَدْ يَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ اَيْضًا فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِاِظْهَارِ الدِّيْنِ فَاَمَّا الَّذِيْ يَرْجِعُ ضَرَرُه اِلٰى الْغَيْرِ كَالْقَتْلِ وَالزِّنَا وَغَصْبِ الْاَمْوَالِ وَشَهَادَةِ الزُّوْرِ وَقَذْفِ الْمُحْصَنٰتِ وَاِطْلَاعِ الْكُفَّارِ عَلٰى عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِيْنَ فَذٰلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ البتة''

یعنی تقیہ کبھی دینی مسائل کے اظہار کے متعلق کرنا جائز ہوتا ہے اور جس تقیہ سے کسی اور کو ضرر پہنچتا ہو جیسے کسی کو قتل کرنا اور زنا کرنا، لوگوں کے اموال کو غصب کرنا، جھوٹی گواہی دینا، پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگانا اور کافروں کو مسلمانوں کے رازوں پر مطلع کرنے جیسے کاموں میں بالیقین ناجائز ہے۔

اس کے بعد تقیہ کے مزید احکام بیان کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَمِنْهَا اَنَّ الشَّافِعِي جَوَّزَ التَّقْيَةَ بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ''

یعنی حضرت امام شافعی کا مسلمانوں کے مابین تقیہ کو جائز قرار دینا بھی فی الجملہ تقیہ کے احکام میں شمار ہے۔

اس کے بعد تقیہ کے مزید احکام کو اِن الفاظ میں لکھا ہے؛

"وَمِنهَا اَنَّهَا جَائِزَة لِصَونِ الْمَالِ عَلَى الْاَصَحِّ"

یعنی زیادہ صحیح مذہب کے مطابق مال کو ظالموں سے بچانے کی خاطر تقیہ کا جائز ہونا بھی اُس کے احکام میں سے ہے۔

یہاں پر "عَلَى الاصح" کہہ کر اہل سنت فقہاء کے اُس اختلاف کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جو مسلم حکومت کے خزانے کو یا اپنے کسی ذاتی مال کو ظالم کی طرف سے خطرہ لاحق ہونے کی صورت میں اُسے بچانے کے لیے تقیہ کی شرعی رخصت پر عمل کرنے کے جواز وعدم جواز کی بابت متعدد کتابوں میں پایا جاتا ہے۔ اِس کے بعد آخر میں حضرت حسن بصری کا قول نقل کر کے آئمہ اہل سنت کے نزدیک اُسی کے مطابق عمل ہونے کے ساتھ تصریح کرتے ہوئے لکھا ہے؛

"وَرَوٰى عَوفٌ عَنِ الْحَسَنِ اَنَّهُ قَالَ: التَقِيَّةُ جَائِزَةٌ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ وَهٰذَا اَرْجَحُ عِنْدَ الْاَئِمَةِ"

یعنی حضرت عوف نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے قیامت تک تقیہ کے جواز اور بطور حکم شرعی اُس کے قائم رہنے کا قول کیا ہے اور ائمہ اہلسنت کے نزدیک زیادہ راجح بھی یہی ہے۔

بطور مشتے نمونہ از خروارے، ودانے از انبارے اہل سنت آئمہ ومفسرین کے اِن اقوال کو نقل کرنے کے بعد فقہ جعفریہ کے آئمہ تفسیر کو بھی ملاحظہ کیا جائے۔ الفیض الکاشانی نے "کتاب الصافی فی تفسیر القرآن" میں اس آیت کریمہ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے؛

"مُنِعَ مِنْ مُوَالَاتِهِمْ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا فِي الْاَوْقَاتِ كُلِّهَا اِلَّا وَقْتَ الْمُخَافَةِ فَاِنَّ اِظْهَارَ الْمُوَالَاتِ حِينَئِذٍ جَائِزٌ بِالْمُخَالِفَةِ" (۱)

یعنی اِس آیت کریمہ میں غیر مسلموں کے ساتھ ظاہر و باطن ہر طرح کی موالات کرنے سے ہر

---

(۱) کتاب الصافی فی تفسیر القرآن، للفیض الکاشانی، ج1، ص253، مطبوعہ طھران۔

وقت منع کیا گیا ہے مگر اُن کی طرف سے خوف لاحق ہونے کے وقت ایسا نہیں ہے بلکہ بوقتِ خوف دل میں مخالفت رکھتے ہوئے محض ظاہری طور پر موالاۃ کا اظہار کرنا جائز ہے۔

سید محمد حسین الطباطبائی نے المیزان فی تفسیر القرآن میں ائمہ اہل سنت کے عین مطابق اس آیت کریمہ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَفِی الْاٰیَۃِ دَلَالَۃٌ ظَاهِرَۃٌ عَلَی الرُّخْصَۃِ فِی التَّقِیَّۃِ عَلٰی مَارُوِیَ عَنْ اَئِمَّۃِ اَهْلِ الْبَیْتِ عَلَیْهِمُ السَّلَامُ کَمَا تَدُلُّ عَلَیْهِ الْاٰیَۃِ النَّازِلَتِہ فِی قِصَّۃِ عَمَّار وَاَبَوَیہ یَاسِر وَ سُمَّیۃ وَهِیَ قَوْلُہٗ تَعَالٰی ''مَنْ کَفَرَ بِاللّٰہِ مِنْ بَعْدِ اِیْمَانِہٖٓ اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ وَلٰکِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْکُفْرِ صَدْرًا فَعَلَیْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰہِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِیْمٌ (النحل،106) وَبِالْجُمْلَۃِ الْکِتٰبُ وَالسُّنَّۃُ مُتَطَابِقَانِ فِی جَوَازِ هَافِی الْجُمْلَۃِ'' (۱)

یعنی ائمہ اہل بیت نبوت کی روایات کے مطابق اس آیت کریمہ میں تقیہ کا جواز اور اُس کے رخصت فی الاسلام ہونے پر واضح دلالت ہے جیسے اُس کے جواز پر حضرت عمار اور اُن کے والدین (حضرت یاسر وسُمیہ) کے واقعہ میں نازل ہونے والی آیت کریمہ جو سورۃ النحل کی آیت 106 ہے دلالت کر رہی ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ کتاب وسنت تقیہ کا فی الجملہ جائز ہونے پر دلالت کرنے میں ایک دوسرے کے مطابق ہیں۔

کل مکاتب فکر مفسرین کی ان تصریحات وتفاسیر کو دیکھنے سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ قرآن شریف کی مذکورہ آیت کریمہ سے تقیہ کے جواز پر استدلال کرنا اور مخصوص حالات میں بطور رخصت فی الاسلام اُس پر عمل کرنا خصوصیت مسلک سے قطع نظر جملہ مکاتب فکر اہل اسلام کا مشترکہ عقیدہ ہے۔ جس میں شیعہ سنی کا قطعاً کوئی فرق نہیں ہے۔ لہٰذا تقیہ کا جواز شیعہ کے ساتھ خاص سمجھنا حقیقت سے خلاف ہے۔ جو غلط مشہور ہوا ہے اور افہام وتفہیم کی غرض سے باہم مذاکرات نہ ہونے کا نتیجہ ہے۔

---

(۱) المیزان فی تفسیر القرآن، ج3، ص153 مطبوعہ طهران۔

اِس کے علاوہ ان تصریحات کی روشنی میں تقیہ کے حوالہ سے کل مکاتب فکر اہل اسلام کے مابین کچھ اجماعی اور کچھ اختلافی مسائل کی بھی نشان دہی ہورہی ہے۔جن مسائل پر اجماع معلوم ہورہا ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں؛

مخصوص حالات میں تقیہ کا جواز جملہ اہل اسلام کے مابین متفقہ ہے یعنی اس حوالہ سے سنی شیعہ کا کوئی فرق ہے نہ حنفی وشافعی کا، حنبلی ومالکی کا کوئی جھگڑا ہے نہ اہل حدیث واہل تقلید کا کوئی تنازعہ بلکہ اس کے جواز پر سب کے سب متفق ہیں اگر مدعیان اسلام میں کوئی اسے ناجائز سمجھنے والے ہیں تو وہ صرف اور صرف فرقہ خوارج ہیں جو اپنے مخصوص عقائد کے سوا تمام اُمّت کو کافر کہتے ہیں۔(اَعَاذَنَااللّٰهُ مِنهُمْ)

سب کے سب اسے رُخصت سمجھتے ہیں عزیمت نہیں یعنی سنی مذہب میں اسے عزیمت سمجھا جاتا ہے نہ شیعہ میں بلکہ سب کا اس کے بطور رُخصت جائز ہونے پر اتفاق ہے مگر یہ کہ استعمار نے تفریق کے حجم کو وسیع کیا کسی جگہ شیعہ استعمار نے ظلم کیا تو کسی تاریخ میں سنی استعمار نے کام دکھایا انجام کار اصل مسئلہ متروک التحقیق رہ گیا جبکہ طرفین سے مذہبی استعمار کے منفی پروپیگنڈا نے ضرورتِ مذہبی کا حصار قائم کیا اس کے زندان سے کون نکلے اللہ تعالی سب کو حقائق کی روشنی میں مسائل کو سمجھنے کی توفیق دے (آمین)۔

ہم سمجھتے ہیں کہ یوم النشور اللہ تعالیٰ کے حضور مناظر اہل سنت کے نام سے تعصب پھیلانے والوں کو کچھ ہاتھ آئیگا نہ مناظر اہل بیت کے نام سے جھوٹ پھیلانے والوں کو۔وہیں پر حسب الارشاد ”الامن اتی الله بقلب سلیم“ کے اخلاص کے سوا اور کچھ کام نہیں آئے گا جس کا ایک حصہ یہ بھی ہے کہ شرعی مسائل کو فرقہ واریت کے تعصب سے بالاتر رہ کر حقائق کی روشنی میں دیکھا جائے اور حق نہ چھپایا جائے۔

کسی اور کو نقصان پہنچانے کے لیے تقیہ کرنے کے ناجائز ہونے پر سب کا اجماع ہے یعنی

مسلمانوں میں کوئی ایسا فرقہ موجود نہیں ہے جو کسی اور کی جان و مال یا عزت و آبرو کو نقصان پہنچانے کے لیے تقیہ کرنے کو جائز سمجھتا ہو۔

مالی فائدہ حاصل کرنے کی غرض سے تقیہ کرنے کو ناجائز سمجھنا بھی تمام مکاتب اہل اسلام کے مابین اجماعی مسئلہ ہے یعنی کسی سنی مذہب میں دنیوی مفادات کے حصول کی خاطر تقیہ کرنے کو جائز سمجھا جاتا ہے نہ شیعہ مذہب میں بلکہ دونوں فریق اس کی حرمت و ناجائز ہونے پر متفق ہیں۔

قرآن شریف کی سورۃ آل عمران، آیت نمبر 28...... سورۃ النحل، آیت نمبر 106 سے تقیہ کے جواز پر استدلال کرنے کی طرح حضرت عمار ابن یاسر (رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْھُمَا) کے واقعہ اور مسیلمۃ الکذاب کے ہاتھوں گرفتار ہونے والے دو صحابہ کرام کے واقعہ جیسی احادیث طیبہ سے بھی اس کے جواز پر استدلال کرنا شیعہ سنی ائمہ حدیث و مفسّرین کرام کے مابین امر مشترک ہے یعنی دونوں فرقوں کی ذمہ دار شخصیات نے مذکورہ آیات سے جواز تقیہ پر جس طرح استدلال کیا ہے۔

اسی طرح احادیث نبوی ﷺ سے بھی اس کے جواز پر استدلال کیا ہے کل مکاتب فکر مفسّرین کرام کی ان تصریحات سے جہاں ان مشترکات و متفقات کا پتہ چلتا ہے وہاں کچھ اختلافیات کا بھی علم ہو رہا ہے، جن میں؛

اوّل:۔ تقیہ کا جواز و رخصت کافروں کے ہاتھوں مجبور ہونے کی صورتوں کے ساتھ خاص ہے یا مسلم ظالموں کے ہاتھوں مجبور ہونے والوں کو بھی شامل ہے۔

دوم:۔ آیا صرف جان و آبرو کو بچانے کی صورتوں کے ساتھ خاص ہے یا مال کے تحفظ کے لیے بھی جائز ہے۔

سوم:۔ آیا جان و مال جیسے دنیوی خطرہ سے بچنے کی صورتوں کے ساتھ خاص ہے یا مذہبی نقصان سے بچنے کی صورتوں کو بھی شامل ہے۔

واضح رہے کہ یہ تینوں اختلافات صرف اہل سنت ائمہ کے مابین پائے جاتے ہیں جبکہ شیعہ مذہب میں اس حوالہ سے قطعاً کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ مفسرین کرام کی مذکورہ تصریحات کی روشنی میں اہل اسلام کے مابین تقیہ کے حوالہ سے اجماعیات اور اختلافیات کے خانے ایک دوسرے سے جدا جدا معلوم ہوجانے سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تقیہ کے حوالہ سے اہل سنت اور شیعہ کے مابین جتنا اتفاق ہے اتنا اختلاف نہیں ہے لیکن ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ قرآن وحدیث سے ثابت ہونے والے اس حکم کو آج کل فقہ جعفریہ کے ساتھ خاص کہہ کر اہل سنت کہلانے والے ہمارے حضرات اپنے ہی اسلاف کی تصریحات کے خلاف کر رہے ہیں، اسلام کے اس متفقہ حکم سے انکار کر رہے ہیں اور تقیہ کی حقیقت پر خود عمل پیرا ہونے کے باوجود انجانے میں یا شیعہ کی مخالفت میں تقیہ کے لفظ سے الرجک ہو رہے ہیں۔ میں حیران ہوں اسے کیا کہوں؟ جہالت، خود ساختہ مذہب یا عصبیت کی اندھیر نگری؟

کل مکاتب فکر مفسرین کرام کی ان تصریحات سے "تقیہ کی شرعی حیثیت" کہ مخصوص حالات میں رخصت ہونا بلا تخصیص مسلک کل اہل اسلام کے مابین مشترکہ عقیدہ اور سب کے نزدیک معمول بہ ہے، معلوم ہونے کے بعد سوالنامہ میں مذکور باقی سوالات کی حقیقت بھی خود بخود واضح ہوجاتی ہے کیوں کہ مذکورہ آیات سے تقیہ کا واجب ہونے پر استدلال کرنے کو شیعہ مفسرین کی طرف نسبت کرنا جب خلاف حقیقت ہے، اُن کی تصریحات کے خلاف ہے اور بہتان محض ہے تو پھر اُس پر متفرع ہونے والی مذکورہ روایات کو وجہ کفر بنانے کا کوئی جواز نہیں رہتا۔ پھر یہ بھی ہے کہ کسی بھی مذہب کی کتب احادیث میں موجود ہر روایت کا درست ہونا بھی ضروری نہیں ہے جیسے اہل سنت کتب احادیث میں سینکڑوں روایاتِ حدیث ایسی موجود ہیں جن پر کسی نے عمل کیا نہ اُن کے مطابق عقیدہ کیا ہے۔ اِسی طرح شیعہ کتب میں بھی بیشمار روایات ایسی پائی جاسکتی ہیں جن پر عمل کرنا یا انہیں مذہب بنانا فقہ جعفریہ کے لیے بھی ضروری نہیں ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ کسی بھی فریق کے اسلاف نے اس قسم کی روایات کو بنیاد بنا کر ایک دوسرے کی کبھی تکفیر نہیں کی ہے۔ شیعہ سنی کے مابین یا فقہ اہل سنت اور فقہ جعفریہ کے مابین

سینکڑوں مسائل میں فقہی اختلافات موجود ہوتے ہوئے بھی مذکورہ فی السوال روایات کو فقہ حنفی میں کسی نے وجہ کفر بتایا ہے نہ فقہ شافعی میں، فقہ مالکی میں نہ فقہ حنبلی میں، کسی اہل حدیث نے انہیں وجہ کفر کہا ہے نہ کسی اہل تقلید نے۔ ایسے میں اپنے مذہبی مخالف کی تکفیر کے لیے اس قسم کی روایات کا سہارا لینا حق پرستی کے منافی اور حق گوئی کے ساتھ متصادم بھونڈی حرکت کے سوا اور کچھ نہیں ہے جبکہ اسلامی روایات کے مطابق بلاتفریق مسلک کسی بھی مسلمان کہلانے والے کو کافر قرار دینے کے لیے کسی ضرورتِ دینی کا صریح انکار یا اُس کے صراحتاً منافی قول وعمل کا پایا جانا شرعی معیار ہے، جس کو جملہ مکاتب فکر اہل اسلام کے نزدیک التزام کفر کہا جاتا ہے۔ جس کی تفصیل فتاویٰ رضویہ، جلد 6، صفحہ 266، مطبوعہ مکتبہ رضویہ آرام باغ روڈ کراچی میں موجود ہے۔

فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت میں ہے؛

''وَالْتِزَامُ الْكُفْرِ كُفْرٌ دُوْنَ لُزُوْمِهٖ''(۱)

یعنی صراحتاً کسی ضرورت دینی کا انکار کرنا کفر ہے۔ جس کے بغیر کسی ایسے کردار سے کوئی کافر نہیں ہوتا جو مفضی الی الکفر ہو یا کثیر احتمالات کفر کے باوجود درست محمل پر حمل کیے جانے کا کوئی احتمال موجود ہو۔

اِس اُصولِ مسلمہ کی روشنی میں مذکورہ فی السوال دونوں روایتوں کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن میں سے کوئی ایک بھی وجہ کفر نہیں بن سکتی جسے بنیاد بنا کر تقیہ کرنے والوں کو کافر قرار دیا جا سکے۔ پہلی روایت یعنی (لَاۤ اِیْمَانَ لِمَنْ لَّا تَقِیَّةَ لَه) کا مذہبی تعصب سے اپنے ذہن کو پاک رکھ کر تجزیہ کرنیوالا ہر منصف مزاج یہ معنی لے سکتا ہے کہ جو شخص مخصوص حالات میں تقیہ کا جائز اور رخصت ہونے پر یقین نہیں رکھتا تو وہ صحیح معنی میں مومن نہیں ہوسکتا کیوں کہ شریعت کی زبان میں ایمان کا معنی ہے (هُوَ التَّصْدِيْقُ بِجَمِيْعِ مَاجَآءَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ) یعنی رسول اللہ ﷺ کی شریعت کے جملہ احکام کی

---

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ج 2، ص 244، مطبوعہ بیروت۔

حقانیت پر یقین کرنے کا نام ایمان ہے تو ظاہر ہے کہ سورۃ آل عمران آیت 28 اور سورۃ نحل، آیت 106، کی کُل مکاتب فکر مفسرین کی مذکورہ تصریحات کے مطابق تقیہ کا رخصت فی الاسلام ہونا بھی جملہ احکام میں شامل ہے، جس کے اسلامی حکم ہونے پر یقین کیے بغیر فقہاء کے نزدیک ایمان نہیں ہے۔ اِس کی ایسی مثال ہے جیسے حالت سفر میں ماہ صیام کا روزہ نہ رکھنے کی اسلام میں رخصت ہے۔ اگر کوئی شخص اس اسلامی حکم کی حقانیت سے انکار کرے تو فقہاء اہل سنت اُسے مؤمن نہیں کہتے۔ اسی طرح اگر والدین اپنے دودھ پینے والے بچہ کو اپنے ہاں رکھ کر خود دودھ پلانے کی بجائے کسی اور عورت کے حوالہ کریں تو یہ بھی رخصت کے درجہ میں ایک اسلامی حکم ہے اور سورۃ بقرۃ آیت نمبر 233 کے مطابق ''مَا جَآءَ بِهِ النَّبِیّ ﷺ'' کا حصہ ہے۔ اگر کوئی شخص اس کے جواز پر عقیدہ نہیں رکھے گا فقہاء کرام اُسے بھی مؤمن نہیں کہتے کیوں کہ یہ اسلام کے قطعی حکم سے انکار ہے جبکہ ہمارے اہل سنت فقہاء کرام اسلام کے کسی بھی قطعی حکم سے انکار کرنے والے کو کافر قرار دیتے ہیں جیسا اس قسم کے جائز مجمل کے ہوتے ہوئے مذکورہ روایت کو وجہ کفر بتا کر مسلمانوں کو ایک دوسرے سے متنفر کرنا۔ ہماری فہم کے مطابق سورۃ نور آیت 19 میں مذکور بد باطنی اور نادانستہ اسلام دشمنی کے مترادف ہے، جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''إِنَّ الَّذِیْنَ یُحِبُّوْنَ أَنْ تَشِیْعَ الْفَاحِشَةُ فِی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِیْمٌ فِی الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَةِ''

یعنی جو لوگ مسلمانوں کے متعلق نامناسب باتیں مشہور ہونے کو پسند کرتے ہیں اُن کے لیے دنیا و آخرت میں دردناک عذاب مقرر ہے۔

مزید برآں یہ بھی ہے کہ (لَا اِیْمَانَ لِمَنْ لَّا تَقِیَّةَ لَهٗ) کا یہ معنی مشہور کرنا کہ عملی طور پر تقیہ کرنا ہر ایک کے لیے ضروری ہے، جس کے بغیر کوئی شخص مؤمن نہیں ہوسکتا، خوفِ خدا سے خالی اور اپنے مذہبی مخالف کو معاشرہ میں بدنام کرنے کے علاوہ اور کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔

میں نے سوال نامہ ہذا کا جواب شروع کرنے سے پہلے مقامی شیعہ علماء سے اس کے متعلق پوچھا تو انہوں نے اس قسم کے معنی مراد لینے سے بیزاری کا اظہار کیا اور مذکورہ روایات کی اپنی کتابوں میں موجودگی کی تصدیق کرتے ہوئے انہوں نے یہ بھی کہا کہ ان کی صحت کی صورت میں ہم اُن سے صرف اور صرف تقیہ کے نفسِ جواز اور مجبوری کے مخصوص حالات میں اُس کے رخصت فی الاسلام ہونے کے سوا کوئی اور عقیدہ نہیں رکھتے ہیں۔ اِن حالات میں ہمیں افسوس ہو رہا ہے کہ ہمارے علماء کرام اپنے نظریاتی مخالفوں کے مذہبی اعتقادیات کے حوالہ سے جب بھی لب کشائی کرتے ہیں تو عدل وانصاف کا خون کر دیتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے صریح فرمان کی خلاف ورزی ہے۔ جیسا کہ سورۃ مائدہ، آیت نمبر 8 میں ارشاد فرمایا؛

"کسی قوم کی مخالفت تمہیں عدل وانصاف سے پہلو تہی کرنے پر نہ اُبھارے۔"

ایک اہم سوال و جواب:۔

ہمارے اس جواب سے ہر قاری کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب تقیہ کے جواز اور اُس کا رخصت فی الاسلام ہونے کے حوالہ سے سنی وشیعہ کا کوئی فرق نہیں ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ شیعہ ہی تقیہ کے ساتھ مشہور ہوئے، اہل سنت نہیں؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ تقیہ پر عمل کرنے کی مخصوص مجبوریوں کے ساتھ جتنا شیعہ دوچار ہوئے اتنا اہل سنت مجبور نہیں ہوئے۔ خاص کر بنو اُمیہ و بنو عباسیہ کے تاجداروں کے دورِ اقتدار میں تو آئمہ اہل بیت نبوت کے ساتھ حسنِ عقیدت کا اظہار کرنا یا ظالم مقتدرہ کے خلاف آوازِ حق بلند کرنا، موت سے کھیلنے کے مترادف تھا۔ صدیوں تک محراب و منبر کو حضرت علی ص و اولادِ علی کی بابت سبّ و دشنام اور تبرّیٰ و تقبیح کے لیے استعمال کرنے والے اربابِ اقتدار اور اُن کے حاشیہ برداروں کے ہاتھوں اہل حق کی بے تحاشا ہلاکتوں، اذیتوں، مال و جائیداد کی ضبطگیوں، جیسے ہزاروں مصائب کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے کے بعد تقیہ کے نام سے سورۃ آل عمران، آیت نمبر 28 کی رخصت پر عمل کرنا مدعیانِ حبّ علی کی مجبوری

نہیں تو اور کیا تھا؟

اپنے ناجائز اقتدار کے خلاف اُٹھنے والی آوازِ حق کو ختم کرنے کے لیے محمد بن ابی بکر الصدیق کو ناحق قتل کر کے گدھے کے چمڑے میں ڈال کر جلانے والے، حسین ابن علی کو ساتھیوں سمیت دشت کربلا میں قتل کرنے والے، امام ابوحنیفہ کو سیاسی رشوت قبول کر کے اپنی حکومت کے مظالم کو اُن کے ذریعہ شرعی جواز فراہم کرنے سے انکار کرنے پر زندان میں ڈالنے والے، امام احمد بن حنبل کو ناجائز کوڑے مارنے والے اور امام شافعی کو محض حبِ اہل بیت کے شبہ میں گرفتار کر کے ذلت آمیز انداز میں یمن سے بغداد لے جا کر جواب طلبی کرنے والے، اور شکار پر کتے چھوڑنے کی طرح علی و اولادِ علی کے نام لیواؤں کو نیست و نابود کرنے کے لیے اُن پر سرکاری جاسوسوں کے جتھے مسلط کرنے جیسے مظالم کا ارتکاب کرنے والے تاجداروں کے تقریباً چھ سو (600) سالہ دورِ اقتدار میں جتنے مظالم شیعانِ علی پر ڈھائے گئے اُس کے عشرِ عشیر بھی اگر غیر شیعانِ علی پر ڈھائے جاتے تو وہ بھی تقیہ کی شرعی رخصت پر عمل کرنے میں ایسے ہی مشہور ہوتے جیسے شیعہ مشہور ہو چکے ہیں۔ اہل سنت اگر اُس کثرت و شدت کے ساتھ عمل بالتقیہ کی ضرورت میں پڑتے جس طرح شیعہ اُس میں مبتلا رہے ہیں تو بالیقین اہل سنت کی کتب فقہ میں بھی تقیہ کو مستقل باب کی شکل میں بیان کر کے اُس کے مواقع استعمال اور تفصیلی احکام کا ذکر اسی طرح کیا گیا ہوتا جس طرح فقہ جعفریہ میں کیا گیا ہے۔

اہل سنت کی کتب فقہ میں کسی حکم کا مستقل ذکر نہ ہونا اُس کے عدمِ جواز کی دلیل نہیں بن سکتا ورنہ ''توریہ'' بھی ناجائز ہونا چاہئے کیوں کہ اُس کا بھی مستقل عنوان کے ساتھ تفصیلی بیان اور مواقع استعمال کا ذکر فقہ اہل سنت میں کہیں نہیں ہے جبکہ اُس کے جواز پر بلا تفریق مسلک سب متفق ہیں۔ اور عہد صحابہ سے لے کر آج تک جملہ اہل اسلام کا معمول بہ ہے۔ ایسے میں فقہ اہلسنت میں مستقل عنوان سے تقیہ کے احکام مذکور نہ ہونے کا یہ مطلب سمجھنا کہ اہل سنت کے مذہب میں تقیہ جائز ہی نہیں ہے انصاف کے منافی ہونے کے ساتھ سورۃ آل عمران، آیت نمبر 28...... سورۃ نحل آیت، نمبر 106 کے

تحت کل مکاتب فکر مفسرین کرام کی مذکورہ تصریحات سے بھی خلاف ہے۔اس کے علاوہ اہل سنت کہلانے والے کل مکاتب فکر علماء کو مندرجہ ذیل حقائق پر بھی ٹھنڈے دل سے غور کرنا چاہیے؛

اگر کوئی اسلامی مبلغ ایسے معاشرہ میں بغرض تبلیغ قیام کر رہا ہو جہاں اپنے ضمیر کے مطابق اظہار عمل کرنے میں اُن کے بدک جانے کا خوف ہونے کے ساتھ معاشرتی واخلاقی اور سیاسی زندگی میں اپنے کردار سے اُنہیں متاثر کرنے کے بعد اسلام کی تبلیغ کے لیے ماحول کے سازگار ہونے کی غالب اُمید ہو، ایسے میں کیا سنی علماء اسلام کے عظیم مفاد میں تقیہ پر عمل کرنے کو ناگزیر نہیں سمجھیں گے؟ جبکہ بناء کعبہ کے متعلق بخاری شریف کی مرفوع حدیث سے بھی بطور اشارۃ النص اِس کا ناگزیر ہونا ثابت ہو رہا ہے۔ (بخاری شریف، ج 1، ص 215، کتاب المناسک)

مسلمانوں کے کسی ایسے معاشرہ میں جہاں پر عوام وخواص کی غالب اکثریت بدعات میں مبتلا ہو، کچھ اسلامی احکام کو ناجائز اور اُن کی جگہ اپنی خواہشات وخیالات کو بطور مذہب مشہور کر کے بدعت کے مرتکب ہو رہی ہو اور اہل حق مبلغ کو اظہار حق کی صورت میں جان ومال، عزت وآبرو کا خطرہ ہو یا مسلمانوں کے باہمی تصادم وبدامنی کی صورت میں کسی بڑے ملکی وملی نقصان کا قوی اندیشہ ہو جبکہ تقیہ پر عمل کرنے میں اِس بڑے نقصان سے تحفظ پانے کے ساتھ آئندہ چل کر اظہار حق کے لیے مناسب موقع ہاتھ آنے کی اُمید بھی ہو، کیا ایسے میں تقیہ پر عمل کرنے کے سوا کوئی اور چارہ کار ہوسکتا ہے؟

اگر ہمارے اہلسنت علماء کرام مذہبی تعصب سے قطع نظر کر کے اپنے عملی کردار پر غور کریں گے تو اُنہیں یقین ہوگا کہ خصوصیت مسلک کے بغیر تمام مکاتب فکر تقیہ پر عمل پیرا ہیں بلکہ اُن میں سے بعض کے پھلنے پھولنے اور عوام میں پھیل کر اُن کی سیاسیات ومذہبیات پر مسلط ہونے کے متعدد اسباب میں سے سب سے بڑا عنصر ہی اُن کا تقیہ کرنا ہے، ورنہ وہ اگر اپنا مذہب وعقیدہ ظاہر کرتے یا عوامی نظریات کے خلاف تبلیغ کرتے تو اُنہیں اس طرح کی عوامی پذیرائی ملنے کی

بجائے نتیجہ کچھ اور ہی ہوتا۔ اس سلسلہ میں اہل سنت ہونے کے مدعی دیوبندی، بریلوی اور اہل حدیث کہلانے والے تینوں مسالک کے اہل علم حضرات کے تقیہ کرنے کی مثالیں پیش کر کے اُن سب کو دعوت فکر دینا مناسب سمجھتا ہوں کہ تقیہ کے عمل میں شیعہ منفرد نہیں ہے بلکہ اس حوالہ سے شیعہ سنی دونوں کا عمل یکساں ہے۔

یہ الگ بات ہے کہ ہمارے حُسنِ ظن کے مطابق شیعہ اسے مخصوص ضرورت کے تحت شرعی حکم سمجھ کر عمل کرتا ہوگا کیوں کہ اُن کی تفسیروں میں ہم نے یہی پڑھا ہے جبکہ اہل سنت کے تینوں طبقے شرعی حکم تسلیم کیے بغیر اُس پر عمل کر رہے ہیں گویا عمل سب کا ایک ہے، تقیہ پر عمل کرنا سب کی ضرورت ہے اور تقیہ سے خالی ایک بھی نہیں ہے۔ ایسے میں تقیہ کو ناجائز سمجھ کر اہل سنت کے لیے شجرۂ ممنوعہ اور اہل تشیع کا خاصۂ مذہبی قرار دینے کو میں اپنی تحقیق کے مطابق نہ صرف بعید از قیاس سمجھتا ہوں بلکہ خلافِ حقیقت، خلافِ انصاف اور مسلمانوں کے معروضی حالات کے برعکس سمجھتا ہوں۔

ہمارے اہل سنت کہلانے والے دھڑوں میں جاری تقیہ کی تفصیل:۔

اہل سنت و جماعت فقہ حنفی کے پابند بریلوی کہلانے والے علماء کرام کے عملی تقیہ کی سینکڑوں مثالوں میں سے مشتے نمونہ از خروارے مندرجہ ذیل چند مثالوں پر غور کیا جائے؛

پہلی مثال:۔ سچے اولیاء اللہ کے مزارات کے ساتھ جاہل عوام کے ہاتھوں جو غیر شرعی حرکات ہو رہی ہیں اُنہیں دیکھنے، خلافِ شرع سمجھنے اور اُن کے خلاف تبلیغ کرنے کو اسلامی فریضہ سمجھنے کے باوجود محض دنیوی یا جماعتی مفادات کے خوف سے خاموش رہ کر ان باطل کاروں کی تقویت و ترویج کا حصہ بننا تقیہ نہیں تو اور کیا ہے۔ جس میں نہ صرف نام نہاد علماء اور نمبر دو مشائخ ہی مبتلا ہیں بلکہ اچھے خاصے اہل علم اور اصحاب محراب و منبر کے ذمہ دار حضرات سمیت سچے مشائخ بھی ملوث ہیں۔

دوسری مثال:۔ کاروبار کی غرض سے جعلی بنائے گئے کچھ مزارات اور اُن کے چلانے والے نمبر دو مشائخ کی بے اعتدالیوں، خلافِ شریعت حرکات اور طریقت کے منافی اعمال کو اسلام و اہل اسلام کے

لیے نقصان سمجھنے کے باوجود دنیوی یا جماعتی مفادات کا خوف کھا کر اُن کے خلاف فریضۂ تبلیغ انجام دینے سے خاموشی اختیار کرنا یا اُن کی ہاں میں ہاں ملانے کا جو معمول بنا ہوا ہے یہ اندازِ عمل تقیہ نہیں تو اور کیا ہے؟

تیسری مثال:۔ منہ پر تعریف کرنے والے خوشامدی قسم کے لوگوں پر رد کرنا جو شرعی حکم ہے جسکے متعلق صریح نص میں اللہ کے حبیب ﷺ نے ''فَاحْثُوا فِی وُجُوهِهِمُ التُّرَابَ'' فرمایا ہے یعنی منہ پر تعریف کرنے والے خوشامدیوں کے منہ میں مٹی ڈال کر اُنہیں خاموش کرو۔

کتنے سٹیجوں پر، بزرگانِ دین کے عرسوں پر اور مختلف اجتماعات میں کچھ علماء سوٗ اہل ثروت دنیاداروں کی خلافِ حقیقت تعریفیں منہ پر کرتے ہیں اسی طرح کچھ علماء سُوٗ مجلس میں موجود پیروں کے منہ پر خلافِ حقیقت ایسی تعریفیں کرتے ہیں جو اُن میں نہیں ہوتی۔ مزید براں یہ کہ کچھ علماء سوٗ لاؤڈ سپیکر پر گلے پھاڑ پھاڑ کر کچھ سچے مشائخ کی اور کچھ نمبر دو مشائخ کے لیے غوث الاغواث، قطب الاقطاب، مجدد العصر، عالم ظاہر و باطن جیسے القابات کا اعلان تعریفی کلمات کے ساتھ کرتے ہیں جن کو دیکھ کر مجلس میں موجود سچے مشائخ و علماء حق اُن کے منہ میں مٹی ڈالنے کے شرعی حکم سے کتراتے ہیں جبکہ اللہ کی رسول ﷺ کا واضح حکم ہے ''اذا رئیتم المداحین فاحثوا فی وجوهھم التراب'' (مشکوٰۃ شریف، ص412، باب حفظ اللسان) اور محض اس وجہ سے اُنہیں روکنے یا اٹھ کر اُس کے خلاف شرع حرکت ہونے کی تبلیغ کرنے یا نہی عن المنکر کرنے سے خاموشی اختیار کر لیتے ہیں کہ اپنے ضمیر کے مطابق نہی عن المنکر کرنیکا فریضہ انجام دینے کی صورت میں اُنہیں ماحول کے بدمزہ ہونے، اختلاف پیدا ہونے، پیر پرست جہلا کے باغی ہونے یا دنیوی مصلحتوں کی فوتگی جیسی باتوں کا خوف لاحق ہوتا ہے، گویا وہ کسی خوف سے بچنے کے لیے اپنے ضمیر و عقیدہ کے خلاف یہ سب کچھ برداشت کر لیتے ہیں جو سورۃ آلِ عمران آیت نمبر 28 ''اِلَّا اَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً'' کے مطابق عین تقیہ ہے۔ جس میں اہل سنت کہلانے والے جملہ مکاتب فکر کے علماء بلا تخصیص مسلک مبتلا ہیں۔ کیا اِس کا نام مداہنت فی الدین یا ایمان کی کمزوری یا معاشرتی مجبوری

رکھنے سے اِس کی حقیقت بدل سکتی ہے؟ جبکہ حقائق ہمیشہ حقائق ہی رہتے ہیں ناموں کے بدلنے سے وہ نہیں بدلا کرتے۔

چوتھی مثال:۔ اہل سنت و جماعت بریلوی کہلانے والے کافی علماء حق سے میں نے خود متعدد مواقع پر پوچھا ہے کہ حضرت داتا گنج بخش، حضرت بابا فرید الدین گنج شکر، حضرت غوث بہاء الحق جیسے بیسیوں سچے اولیاء اللہ کے مزارات پر جن خلافِ شرع حرکات کا ارتکاب کیا جارہا ہے اور توہم پرست جہلا کے ہاتھوں اُن مقدس ہستیوں کی ارواح مقدسہ کی اذیت کے باعث جو خلافِ شرع کام ہورہے ہیں اُن کے خلاف محراب و منبر کو کیوں استعمال نہیں کیا جارہا ہے؟ یا اعراس بزرگانِ دین کے مواقع پر اُن برگزیدہ ہستیوں کے عقائد و کردار کے خلاف جن منکرات کا ارتکاب کیا جارہا ہے یا نمبر دو پیروں ،کذابوں، فراڈیوں کی روحانیت وتصوف کے نام پر جعلسازیوں کی وجہ سے سادہ لوح مسلمانوں کا دین و دنیا تباہ و برباد ہونے کے ساتھ سچے اولیاء اللہ کی بابت ان کی وجہ سے جو شکوک وشبہات پیدا ہو کر بدنامی کا سامان ہو رہا ہے اس کے انسداد کے لیے اور شریعت وطریقت کو بدنامی سے بچانے کے لیے نہی عن المنکر کے تبلیغی فرائض انجام کیوں نہیں دیئے جاتے ہیں؟

میرے اِس سوال کا سب ہی کی طرف سے جو جواب مجھے ملتا رہا۔اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک طرف مزاراتِ اولیاء اللہ کے منکرین ہیں اگر ہم ان منکرات کے خلاف تبلیغ کریں تو اُن کے موقف کی تائید ہوتی ہے جو ہمیں گوارا نہیں ہے جبکہ دوسری طرف اِن چیزوں کو شعائرِ اہل سنت تصور کرنے والوں کی اکثریت ہے۔جن کی مخالفت کرنے میں دیوار کے ساتھ لگنے کا خوف ہوتا ہے۔بس اِنہی دو مصیبتوں سے بچنے کے لیے ہمیں گونگا شیطان بننا پڑتا ہے ورنہ اگر مذکورہ باتوں کا خوف نہ ہوتا تو ہم اس کے خلاف نہی عن المنکر کرکے ضرور حق تبلیغ انجام دیتے۔

تقیہ کو شیعہ مذہب کے ساتھ خاص سمجھ کر اہل سنت کے لیے شجرہ ممنوعہ ہونے کی تبلیغ کرنے والے علماء کرام سے خصوصیت مسلک سے قطع نظر گزارش کروں گا کہ اپنے معاشرہ کے حوالہ سے اِن

معروضی بدیہی اور نا قابلِ انکار حقائق پر ٹھنڈے دل سے غور فرمائیں کہ کیا کسی بات کے خوف سے بچنے کے لیے اپنے ضمیر وعقیدہ کے خلاف کام کرنا، خاموش رہنا اور رضا بالعمل کا تاثر دینا آیت کریمہ ''اِلاَّ ان تتقُوا منھُم تُقاۃً'' کی مفسرین کرام کی مذکورہ تصریحات کے مطابق عین تقیہ نہیں ہے؟ یا کیا شیعہ کو ایسا کرنے پر تقیہ باز اور سنی کو ایسا کرنے پر راست باز قرار دینے کی تفریق کا کوئی شرعی یا اخلاقی جواز ہو سکتا ہے؟

سوءِ ظن کا ازالہ:۔ ممکن ہے کہ میری یہ تحقیق پڑھ کر جعلی پیروں کے آلہ کار مجھے شیعہ ہونے کا الزام دیں کیوں کہ شیطانوں نے انہیں اِس تاک میں بٹھایا ہوا ہے حالاں کہ میں حضرات شیخین کریمین پر تبرّی کرنے والوں سے ایسی ہی نفرت کرتا ہوں جیسے اِن گمراہوں سے کراہت کرتا ہوں صحابہ رسول کی شان میں گستاخی کرنے والوں کو ایسا ہی گمراہ سمجھتا ہوں جیسا اِن دجل کاروں کو گمراہ سمجھتا ہوں۔ میرا پختہ عقیدہ وایمان ہے کہ صحابہ رسول پر تبرّی کرنے والوں کی صحبت ایمان کے لیے ایسا ہی نقصان ہے جیسا اہل بیت نبوت کے ساتھ عداوت رکھنے والوں کی صحبت نقصان ہے۔ میرا پختہ ایمان ہے کہ کسی بھی صحابی رسول ﷺ کی شان میں گستاخی کرنے والا صحیح معنی میں مومن مسلمان نہیں ہو سکتا۔

تقیہ کے حوالہ سے پیشِ نظر سوال نامہ کے جواب میں اِس تحریر سے میرا مقصد مسئلہ کی تحقیق کے سوا اور کچھ نہیں ہے جس کے مطابق اپنا ایمان ومذہب، جان ومال اور عزت وآبرو بچانے کے لیے تقیہ کو رُخصت فی الاسلام سمجھتا ہوں، مخصوص حالات کی مجبوری سمجھتا ہوں اور قرآنی حکم ہونے کا عقیدہ رکھتا ہوں جو اہل سنت کے چاروں مذاہب کے اسلاف کا متفقہ عقیدہ ہے۔ اِس کے ساتھ خود کو اہل سنت کہنے والے اُن حضرات پر افسوس کر رہا ہوں جو عملی زندگی میں تقیہ کا مجسمہ ہونے کے باوجود اُسے حرام کہتے ہیں، اپنے مذہبی مخالف کا شِعار اور اُن کے ساتھ مختص کہتے ہیں انجامِ کار اسلامی حکم سے انکار کرتے ہیں، اپنے ہی اکابرین کی تصریحات اور جملہ مفسرین سے انحراف کر رہے ہیں۔ یہ دوغلا پن دیکھ کر ہماری حیرت کی انتہا ہو رہی ہے۔ معلوم نہیں کہ یہ حضرات تقیہ کے ثبوت میں موجود مذکورہ آیاتِ

قرآنی اور احادیث نبوی کی کیا من گھڑت تاویل کرتے ہوں گے اور اُن کی تشریح میں موجود اکابرین اُمت کی مذکورہ تصریحات کا کیا جواب دیتے ہوں گے۔ بزرگانِ دین نے سچ فرمایا ہے؛

"اَلتَّعَصُّبُ اِذَا تَمَلَّکَ اَھْلَکَ"

یعنی تعصب جس پر غالب ہوجائے اُسے ہلاک کردیتا ہے۔

خدارا! تعصب کو چھوڑ کر حقائق شناسی کی طرف آنے کی زحمت فرمائیں تاکہ تقیہ کے نام سے رخصت کے درجہ میں ایک اسلامی حکم سے لاشعوری میں منحرف ہونے کے گناہ سے بچ سکیں۔ گزشتہ صفحات میں تقیہ کی جو مثالیں ہم نے بیان کیں وہ اہل سنت و جماعت حنفی بریلوی کہلانے والے حضرات کے عملی تقیہ کی مشتے نمونہ ازخروارے تھیں جبکہ دیوبندی کہلانے والے علماء کی غالب اکثریت کی عملی زندگی ہی تقیہ سے عبارت ہے۔ اِس سلسلہ دراز کی چند مثالوں کو مندرجہ ذیل تاریخی حقائق کی روشنی میں دیکھا جاسکتا ہے۔

1977ء کے الیکشن جیتنے کے لیے مفتی محمود کا اپنے عقیدہ کے برخلاف داتا دربار میں حاضری دینے کے بعد لاہوری عوام کی طرف سے لائی گئی نذرونیاز کی مٹھائی زائرین میں علیٰ رؤس الاشہاد تقسیم کرنے کا ہر اخبار پڑھنے والے کو علم ہے بالخصوص الیکشن جیتنے جیسے بڑے مقصد کے حصول کے لیے اپنے عقیدہ کے برعکس اس چھوٹے سے تقیہ کو ناجائز قرار دینے کی جسارت کون سا دنیادار کرسکتا ہے؟ جبکہ اسلام میں کسی دنیوی مفاد کے حصول کی خاطر تقیہ کرنے کی اجازت ہرگز نہیں ہے چاہے سیاسی مفاد ہو یا معاشی، انفرادی ہو یا اجتماعی دیوبندی مکتب فکر کے سرکردہ عالم دین کا یہ کردار تقیہ نہیں تو اور کیا ہے؟

اندرونِ ملک سینکڑوں مساجد ایسی ہیں جن میں امام دیوبندی مکتب فکر سے متعلق ہونے کی بنا پر ختم غوثیہ، دُعا بعد السنّن، دُعا بعد الجنازہ، فاتحۂ سوم، فاتحۂ چہلم جیسے بریلوی مسلمانوں کے معمولات پر ماحولیاتی حالات کے ہاتھوں مجبور ہوکر محض دنیوی مفادات سے بچنے کے لیے اپنے عقیدہ ونظریہ کے خلاف اُس وقت تک خاموشی کیساتھ یہ سب کچھ کرتے ہیں جب تک علاقہ کی نئی نسل میں اپنی تعلیمات

کو راسخ کر کے اُنہیں اپنا دست و بازو نہیں بنا لیتے، بڑے مقاصد کے حصول کی خاطر فروعی مسائل و عقیدہ کو قربان کرنے اور اپنے نظریاتی مخالفین کے مذہبی رنگ میں اپنے آپ کو رنگین کرنے کے یہ معروضی حالات تقیہ نہیں تو اور کیا ہیں؟ کیا انہیں مصلحت پسندی یا صلح کلی کا نام دینے سے یا حکمت عملی او رچالاکی کے الفاظ میں تعبیر کرنے سے ان کی حقیقت تقیہ کے شرعی مفہوم سے نکل سکتی ہے؟

کیا ان معروضی حالات کو روز و شب اپنی آنکھوں سے دیکھنے کے باوجود تقیہ کو شیعہ کا خصوصی عمل اور اہل سنت کہلانے والوں کے لیے شجرہ ممنوعہ کہنے کی تفریق کا کوئی شرعی و اخلاقی جواز باقی رہتا ہے؟ خدارا سوچیں انصاف کریں۔

اِس حقیقت سے کون انکار کرسکتا ہے کہ جب دیوبندی کہلانے والے علماء کا بریلوی اکثریت کے ماحول میں کوئی مطلب ہو تو اُس وقت وہ ان دونوں کو یکساں اہل سنت و جماعت حنفی المذہب کہہ کر ان کے مابین فروعی اختلاف ظاہر کر لیتے ہیں حالانکہ اندرون خانہ دیوبندی کہلانے والے حضرات اپنے مخصوص ماحول میں بریلویوں کو مشرک سے کم کافر نہیں سمجھتے ہیں جس وجہ سے اُن کے ناپختہ اصاغر اپنے اکابر کی نسبت بریلویوں کی بابت زیادہ نفرت کا اظہار کرتے ہیں اور تقریباً یہی حال بریلویوں کا بھی ہے کہ وہ دیوبندی اکابر مثلاً قاسم نانوتوی، اشرف علی تھانوی، خلیل احمد انبٹھوی وغیرہ کی چند متنازعہ کتب وعبارات کی بنیاد پر دیوبندی عقائد کے حامل حضرات کو قطعی کافر و مرتد سمجھتے ہیں اور اُن کے کفر میں شک کرنے والوں کو بھی کافر کہتے ہیں۔ لیکن دنیوی، سیاسی اور جماعتی مفادات کی خاطر ایک دوسرے سے متعلقہ اپنے عقیدہ و نظریہ کے برخلاف اس اختلاف کو فروعی کہہ کر مطلب نکالتے ہیں۔ حنفی المذہب کہلانے والے ان دونوں جماعتوں سے وابستہ حضرات کا یہ کردار تقیہ نہیں تو اور کیا ہے؟۔ یہ ہوا اہل سنت و جماعت حنفی المذہب کہلانے والی جماعتوں کا حال۔

اہل حدیث کہلانے والے حضرات کا حال بھی تقیہ کے حوالہ سے ان دونوں سے مختلف نہیں ہے اس سلسلہ کی سینکڑوں مثالوں میں سے بطور مشتے نمونہ از خروارے مندرجہ ذیل چند تحریری دستاویزات پر

اکتفا کرتا ہوں۔

اہل حدیث مسلک کا مذہبی ترجمان ہفت روزہ الاعتصام لاہور مئی 1990ء میں کسی مصلحت کے تحت نماز میں رفع یدین کو ترک کرنے پر گناہ ہونے یا نہ ہونے سے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے؛

''ہمارے بعض اسلاف تبلیغی مصلحت کے لیے ترک رفع یدین پر عامل تھے''۔

اہل انصاف جانتے ہیں کہ جس تبلیغی مصلحت کی خاطر اپنے عقیدہ کے مطابق رفع الیدین کی سنت مؤکدہ کو ہمارے یہ اہل حدیث بھائی ترک کرنے پر عامل تھے اور ہیں وہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ اگر حنفی المذہب اکثریت کے ماحول میں اپنے مذہب کے مطابق رفع الیدین پر عمل کیا جائے تو لوگوں کے بدک جانے کا خوف ہوتا ہے جس سے بچنے کے لیے یہ حضرات تقیہ کی رخصت پر عمل کرتے رہے ہیں اور کر رہے ہیں۔

اہل حدیث مسلک کے عظیم مبلغ مولانا خواجہ عطاء الرحمان صاحب نے مولانا نور حسین گرجاکھی کی جو سوانح مرتب لکھی ہے اُس کے صفحہ 12 پر مولانا نور حسین صاحب کے متعلق لکھا ہے کہ وہ دن کی نمازوں میں لوگوں کے بدک جانے کے خوف سے بچنے کے لیے رفع یدین کی سنت مؤکدہ پر عمل ترک کیا کرتے تھے جبکہ نماز تہجد کی تنہائی میں رفع یدین کیا کرتے تھے۔

سوانح مولانا نور حسین گرجاکھی کے صفحہ نمبر 13 پر مولانا نور حسین کے اُستاذ حضرت مولانا غلام رسول صاحب قلعوی کے متعلق لکھا ہے کہ وہ بھی دن کی نمازوں میں اپنی اقتداء میں نماز پڑھنے والے حنفی المذہب مقلدین کے بدک جانے کے خوف سے بچنے کے لیے ترک رفع یدین کیا کرتے تھے جبکہ تنہائی میں نماز پڑھنے کی صورت میں رفع یدین کیا کرتے تھے۔ مولانا حسین صاحب کے پوچھنے پر فرمایا کہ؛

''بیٹا یہ سنت رسول ﷺ ہے ہم لوگ صرف اس لیے نہیں کرتے کہ لوگ بدک نہ جائیں اور

ہماری تبلیغ میں رکاوٹ نہ ہو۔"

تقیہ کو شیعہ کے ساتھ خاص سمجھ کر اہل سنت حضرات بالخصوص اہل حدیث کہلانے والوں کے لیے شجرہ ممنوعہ ہونے کا تأثر دینے والے جملہ حضرات کو ٹھنڈے دل سے اپنے اکابرین کے اس کردار پر غور کرنا چاہیئے کہ آیا اِن حضرات کا لوگوں کے بدک جانے کے خوف سے بچنے کے لیے اپنے عقیدہ کو چھپا کر بظاہر اُن کے مذہب کے مطابق عمل کرنا تقیہ نہیں تو اور کیا ہے؟

تقیہ کے حوالہ سے اہل سنت کہلانے والے مذکورہ تینوں طبقوں کے معروضی کردار کو دیکھنے کے بعد یقین سے کہنا پڑتا ہے کہ تقیہ کے حکم شرعی پر رُخصت کے درجہ میں عمل کرنے میں سُنی و شیعہ کا قطعاً کوئی فرق نہیں ہے اگر کچھ فرق ہو سکتا ہے تو وہ صرف یہی کچھ ہے کہ شیعہ اُسے رخصت فی الاسلام کے درجہ میں شرعی حکم سمجھ کر بوقت ضرورت اُس پر عمل کر رہا ہوگا جیسا اُن کی مذکورہ تفسیروں سے معلوم ہو رہا ہے جبکہ اہل سنت کہلانے والوں کے تینوں طائفے اُسے ناجائز سمجھنے کے باوجود لاشعوری میں اُس پر عمل کر رہے ہیں جو نادانستہ گناہ کے زمرہ میں آتا ہے جس سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ اُس کی جوازی صورت پر ٹھنڈے دل سے غور کیا جائے۔ آخر سوچنے کی بات ہے کہ جس کام سے کسی کو بھی مفر نہیں ہے جو سب کی ضرورت ہے اور جس پر بوقت ضرورت سب کا یکساں عمل چلا آ رہا ہے اُسے اپنے مخالف نظریہ والوں کا گناہ قرار دے کر اپنے لیے شجرہ ممنوعہ مشہور کرنے کا کیا جواز ہو سکتا ہے؟

تقیہ کے حوالہ سے تاریخ کا سب سے زیادہ شرم ناک واقعہ:۔

اِس حوالہ سے میرے جس مطالعہ نے مجھے حیرت کی وادیٔ لامتناہی سے نکلنے نہیں دیا وہ مولوی اشرف علی تھانوی کے ایام شباب میں اپنے ہاتھ سے لکھی ہوئی وہ تاریخ ہے جس میں اُنہوں نے بریلوی مکتب فکر مسلمانوں کی اسلامی درسگاہ جامع العلوم کانپور میں مدرّسی کے واقعات بیان کرتے ہوئے لکھا ہے؛

"کانپور میں مجلس میلاد قائم ہوتی ہے اور لوگ کھڑے ہو کر سلام پڑھتے ہیں میرا جی جلتا ہے مگر بہر حال وہاں بدون شرکت قیام کرنا قریب بمحال دیکھا اور منظور تھا وہاں رہنا کیوں کہ دنیوی

منفعت بھی ہے کہ مدرسہ سے تنخواہ ملتی ہے۔''(۱)

تھانوی کا حصول تنخواہ کی خاطر اپنے عقیدہ کے برخلاف کسی معقول شرعی مجبوری کے بغیر تقیہ کر کے اپنے نظریاتی مخالفین کے پاس ملازم رہنا اور کھڑے ہو کر صلوٰۃ و سلام پڑھنے والوں کے اس عمل سے دل کی جلن کی حد تک کراہت و نفرت کے باوجود تقیہ کر کے اس میں شرکت کرنا تقیہ کی وہ شرم ناک قسم ہے جس کے جواز کا قائل جملہ اہل اسلام میں کوئی نہیں ہے کیوں کہ دُنیوی منفعت کے حصول کے لیے تقیہ کی راہ اختیار کرنے کے عدم جواز پر جملہ اہل اسلام کا اتفاق ہے، اہل سنت کے کسی مذہب میں اس کے جواز کی گنجائش ہے نہ شیعہ مذہب میں' گزشتہ صفحات میں سورۃ آل عمران، آیت نمبر 28 اور سورۃ نحل، آیت 106 کے تحت شیعہ و سنی مفسّرین کرام کی جن تصریحات کو اُن کے مکمل حوالہ جات کے ساتھ ہم نے بیان کیا ہے اُن کی روشنی میں کسی بھی صاحبِ بصیرت انسان کو بلا تخصیص مسلک شیعہ و سنی مکاتب فکر میں دُنیوی مفاد کے لیے تقیہ کرنے کا ناجائز ہونے پر اتفاق ہونے میں شک نہیں ہوسکتا۔

شرم کا مقام نہیں تو اور کیا ہے کہ جملہ اہل اسلام کے اس متفقہ اور غیر متنازعہ حکم کے برعکس اشرف علی تھانوی نے دنیوی حقیر مفاد کی خاطر تقیہ کر کے اپنے عقیدہ کے خلاف عمل کا ارتکاب کیا ہے اور شرم بالائے شرم کا مقام یہ کہ جوانی کی عمر میں سرزد شدہ اس گناہ پر مٹی ڈال کر آئندہ کے لیے توبۃ النصوح کرنے کی بجائے کھلے بندوں اُس کی تحریری تبلیغ کر رہے ہیں گویا نادانستہ طور پر اپنے قارئین و مریدین کو بھی اس گناہ پر عمل کرنے کی دعوت دے رہے ہیں ایسے میں تقیہ کو شیعہ مذہب کا خاصہ قرار دے کر اپنے لیے شجرہ ممنوعہ کہنے والے یہ حضرات میرے خیال کے مطابق اُلٹی گنگا میں نہا رہے ہیں کیوں کہ قرآن شریف کی سورۃ آل عمران، آیت نمبر 28 کے علاوہ متعدد احادیث طیبہ جن کے حوالہ جات گزشتہ صفحات میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ شیعہ و سنی تشریحات کے مطابق تقیہ کا مفہوم اور اُس کی جائز اقسام کی روشنی میں جن صورتوں کو جائز قرار دیا گیا ہے وہ بلا تفریق مسلک شیعہ سنی دونوں کے

(۱) اشرف علی تھانوی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی کتاب "سیف یمانی"، ص 23۔

نزدیک جائز ہیں اور جن شکلوں کو ناجائز سمجھا گیا ہے اُن کے ناجائز ہونے پر بھی فریقین کا بلانزاع اتفاق ہے اور ظاہر ہے کہ دُنیوی مفاد کی خاطر تقیہ کر کے اپنے عقیدہ کے خلاف عمل اختیار کرنا یا اپنے نظریہ کے خلاف لوگوں کے کسی عمل سے دل میں جلن و کراہت محسوس کرتے ہوئے بھی اُس میں محض دُنیوی مطلب کے لیے شریک ہونا کسی اہل سنت مذہب میں جائز ہے نہ شیعہ میں مگر اشرف علی تھانوی نے نہ صرف اس غیر مشروع فی الاسلام تقیہ پر خود عمل کیا بلکہ تحریری تبلیغ کی شکل میں اپنے عقیدت مندوں اور قاریوں کو بھی اس پر عمل کرنے کی ترغیب دے رہے ہیں۔ (فَاِلَی اللّٰہِ الْمُشْتَکٰی)

تقیہ کے حوالہ سے اشرف علی تھانوی کا یہ واقعہ کسی غیر ذمہ دار اہل قلم کی اُن کی طرف دی گئی نسبت نہیں ہے جس سے بے احتیاطی کہہ کر صرف نظر کیا جاسکتا ہے۔ نیز تذکرۃ الرشید یا ارواح ثلاثہ کے مصنفین کی طرح کسی اندھی تقلید کے اسیر کی تحریر بھی نہیں ہے۔ جس کو اکابرین کے حق میں اصاغر کا غلوو اندھا پن کہہ کر اہمیت نہ دی جائے اور یہ کسی جاہل مرید کی اپنے پیر یا کسی تقلید جامد کے حصار میں محصور شاگرد کی اپنے اُستاذ کے متعلق بے محل خوش اعتقادی و خیالی کرامات اور شیطانی خوابوں کو بطور کرامت تدوین کردہ کتاب کی بات بھی نہیں ہے۔ جس میں خصوصیت مسلک سے قطع نظر سب ہی مبتلا ہیں بلکہ یہ دیوبندی کہلانے والے علماء کرام کے سرخیل اور شہرہ آفاق اشرف علی تھانوی چشتی نظامی کا اپنے مذہبی کردار سے متعلق بقلم خود لکھا ہوا مستند واقعہ ہے۔ جس سے انکار کرنے کی کوئی مجال ہی نہیں ہے۔

؎ بسوخت عقل ز حیرت این چہ بوالعجبی ست

تقیہ کے حوالہ سے اس شرم ناک واقعہ کے بعد اُس کی مندرجہ ذیل اقسام اُبھر کر سامنے آرہی ہیں؛

پہلی قسم:۔ تقیہ کی وہ تمام جائز صورتیں ہیں جن پر بلا تخصیص مسلک شیعہ و سنی، شافعی و حنفی اور مالکی و حنبلی وغیرہ بالاتفاق عمل کرتے آئے ہیں مثال کے طور پر کسی ظالم کے خوف سے اپنی جان اور عزت و آبرو کو بچانے کی خاطر اپنے عقیدہ کے برعکس کردار اختیار کرنا جیسے سورۃ آل عمران، آیت 28 کے تحت جملہ مکاتب فکر مفسرین کے حوالہ جات سے ظاہر ہو رہا ہے۔ جن کو گزشتہ صفحات میں بقید جلد و صفحات ہم بیان

کر آئے ہیں ان کے علاوہ حضرت عمار ابن یاسر اور اُن کے والدین (حضرت یاسر و سُمَیہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعالٰی عَنھُمْ) کا واقعہ جس کے لیے سورۃ نحل، آیت 106 نازل ہوئی ہے۔ جس کو جملہ مفسرین کرام نے بھی اپنی اپنی تفسیروں میں بیان کیا ہے۔ اس نوعیت کے تقیہ کے جواز پر نبی اکرم رحمتِ عالم ﷺ کی طرف سے صریح نص موجود ہونے کی بنا پر محل اجتہاد ہی نہیں ہے تا کہ اختلاف کی گنجائش ہو سکے، جس وجہ سے شارحینِ حدیث نے بھی کسی قسم تاویل کے بغیر اُسے جوں کے توں بحال رکھا ہے۔

اس کے علاوہ مسیلمۃ الکذاب نے جن دو صحابہ کرام کو پکڑ کر اُن میں سے ایک کو اپنی رسالت کی شہادت نہ دینے پر شہید کیا جبکہ دوسرے نے تقیہ پر عمل کر کے جان بچائی جب یہ واقعہ سرکارِ دو عالم ﷺ کے حضور پیش ہوا تو آپ ﷺ نے ''اَمَّا هٰذَا الْمَقْتُوْلُ فَمَضٰی عَلٰی یَقِیْنِهٖ وَ صِدْقِهٖ فَهَنِیْأً لَهٗ وَ اَمَّا الْآخِرِ فَقَبِلَ رُخْصَةَ اللّٰهِ فَلَا تَبِعَةَ عَلَیْهِ'' (امام نووی کی تفسیر مراح لبید، ج 1، ص 94، مطبوعہ بیروت) کہہ کر تقیہ پر عمل کر کے جان بچانے والے اُس صحابی کو رخصت فی الاسلام پر عمل کرنیوالا قرار دیکر بے گناہ ٹھہرایا۔

تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی صریح اور واضح نصوص کی موجودگی میں تقیہ کے جواز میں اختلاف کی کیا مجال ہو سکتی ہے۔ تقیہ کی متفقہ طور پر جائز صورتوں میں کسی بڑے دینی و ملی نقصان کے خوف سے بچنے کی خاطر اپنے عقیدہ کے خلاف کسی چھوٹے نقصان کو اختیار کرنا اور اپنی مذہبی پسند کے برعکس کردار اپنانا یا خاموشی اختیار کرنے کی صورتیں بھی شامل ہیں جیسے بخاری شریف کی کتاب المناسک کی اُس مرفوع حدیث سے ثابت ہو رہا ہے۔ جس میں بنا کعبہ سے متعلق حضرت اُمّ المؤمنین عائشہ صدیقہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعالٰی عَنھَا کے پوچھنے پر ''یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اَلَا تَرُدُّهَا عَلٰی قَوَاعِدِ اِبْرَاهِیْم'' یا رسول اللہ ﷺ کیا آپ بیت اللہ شریف کو از سر نو حضرت ابراہیم کے ہاتھ رکھی گئی بنیادوں پر نہیں بناؤ گے؟'' آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا؛

''لَوْلَا حِدْثَانُ قَوْمِکِ بِالْکُفْرِ لَفَعَلْتُ''

اور دوسری روایت میں آیا ہے

''قَالَتْ قَالَ لِی رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه وسلم لَوْلاَ حَدَاثَةُ قَوْمِکِ بِالْکُفْرِ لَنَقَضْتُ الْبَیْتَ ثُمَّ لَبَنَیْتُهُ عَلٰی أَسَاسِ إِبْرَاهِیمَ''(۱)

اگر تیری قوم قریب العہد بالجاہلیت نہ ہوتی یعنی اُن کی طرف سے بیت اللہ کو گرانے کے منفی پراپیگنڈا میں اُن کے گناہ کا اندیشہ نہ ہوتا تو بالیقین میں ایسا ہی کرتا۔

دوسری قسم:۔ وہ تمام صورتیں شامل ہیں جن کے جواز وعدم جواز میں ائمہ اہل سنت کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے جیسے امام نظام الدین نشاپوری نے اپنی تفسیر میں فرمایا ہے؛

''مِنْهَا انَّ الشَّافِعی جَوَّزَ التَقِیَّةَ بَیْنَ الْمُسْلِمِیْنَ وَمِنْهَا انَّهَا جَائِزَةٌ لِصَونِ الْمَالِ عَلَی الأَصح''(۲)

یعنی تقیہ کے کچھ اختلافی احکام میں سے یہ بھی ہیں کہ امام شافعی نے مسلمانوں کے مابین بھی تقیہ کرنے کو جائز سمجھا ہے اور یہ بھی ہے کہ زیادہ صحیح روایت کے مطابق اپنے مال کو ظالموں سے بچانے کی خاطر بھی جائز ہے۔

تیسری قسم:۔ وہ تمام صورتیں جس کے ناجائز ونامشروع ہونے پر شیعہ سنی کی تفریق کے بغیر جملہ اہل اسلام متفق ہیں یعنی کسی سنی مذہب میں اُسے جائز سمجھا گیا ہے نہ شیعہ مذہب میں جس کی مثالوں میں کسی دوسرے شخص یا اشخاص کی جان ومال اور عزت وآبرو کو نقصان پہنچانے یا دین اسلام میں بگاڑ وفساد پیدا کرنے یا التباس الحق بالباطل کرنے یا کسی دنیوی فائدہ کے حصول کی خاطر تقیہ کرنے کی تمام ممکنہ صورتیں شامل ہیں جیسے تفسیر نشاپوری میں تقیہ کا شرعی حکم ہونے کی حیثیت سے اُس کی تفصیلات بتاتے ہوئے لکھا ہے؛

''فَامَّا الَّذِیْ یَرْجِعُ ضَرَرُهُ اِلَی الْغَیْرِ کَالْقَتْلِ وَالزِّنَاوَغَصْبِ الاَمْوَالِ وَشَهَادَةِ

---

(۱) بخاری شریف کتاب المناسک، ج1، ص215۔

(۲) تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج3، ص179، مطبوعہ بیروت۔

الزُوْرِ وَقذف المُحصنٰتِ وَاطلاعِ الكُفّارِ عَلٰی عَوْرَاتِ المُسلِمِینَ فَذٰلِکَ غَیرُ جائزٍ البتّة ''(۱)

جس تقیہ کا ضرر کسی دوسرے کو پہنچتا ہو جیسے ناحق قتل کرنا، زنا کرنا، لوگوں کے مالوں کو غصب کرنا، جھوٹی شہادت دینا، پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانا اور غیر مسلموں کو اہل اسلام کے پوشیدہ حالات پر مطلع کرنے جیسے کاموں کے لیے تقیہ کرنا بالیقین ناجائز ہیں۔

فقہ جعفریہ کے معتبر ترین مفسر جواد مغنیہ نے التفسیر الکاشف میں سورۃ آل عمران، آیت نمبر 28 کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَلاتجوز لِجلبِ المَنفَعة وِلا لِادخال الضرر علی الغیر ''(۲)

یعنی دُنیوی فائدہ حاصل کرنے کے لیے تقیہ کرنا جائز نہیں ہے اور کسی دوسرے کو نقصان پہنچانے کے لیے بھی جائز نہیں ہوسکتی۔

اور جلد 3، صفحہ 423 پر لکھا ہے؛

''اَمّاتحریف الدِین بِالکذب علی الله فلا مبرر لَہٗ علی الاطلاق مهماتکنِ النتائج''

یعنی ایسا تقیہ جس میں اللہ پر جھوٹ بول کر دین اسلام میں تحریف ونقصان پیدا کیا جارہا ہو تو وہ قطعاً ناجائز ہے چاہے نتائج جو بھی ہو۔

یہاں تک ہم نے تقیہ کی جن تین (3) قسموں کو بیان کیا یہ سرسری نظر میں ہیں۔ یعنی اجمال کے درجہ میں ورنہ بنظرِ غائر اگر دیکھا جائے تو اسلاف کی تصریحات کے مطابق اس کی چھ (6) قسموں کا اشارہ ملتا ہے جو عین حقیقت ہے کیوں کہ ان تین قسموں کو بنظر تفصیل دیکھنے سے ان میں سے ہر ایک کی

(۱) تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج3، ص179۔

(۲) التفسیر الکاشف، ج2، ص44، مطبوعہ بیروت۔

دو دو قسمیں ہوتی ہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ قرآن وسنت کی روشنی میں تقیہ کے شرعی مفہوم کے پائے جانے کے لیے ظالم، مخالف اور دشمن میں سے کسی ایک کے ہاتھوں، ماحول یا حرکت وعمل کے سامنے مجبور ہونا ضروری ہے یعنی بغیر مجبوری کے تقیہ کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا اور جس کی طرف سے مجبور کیے جانے یا نقصان پہنچائے جانے کا خوف ہو، اُس کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں یعنی مُجبِر دنیوی اور مُجبِر مذہبی بالفاظ دیگر دنیوی دشمن یا مذہبی مخالف جس کی تعبیر مفسرین کرام نے عَدُوّ دین وعدُوّ دُنیا کے الفاظ میں کیا ہے یعنی دُنیوی مخالف یا مذہبی مخالف جیسے تفسیر روح المعانی کے مصنف سید محمود بغدادی الوسی نے سورۃ آل عمران، آیت 28 کے تحت تقیہ کے مشروع فی الاسلام ہونے کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَفِی الْآیة دَلِیْلُ عَلٰی مشروعیة التقیة وعَرَّفُوها بِمُحافَظَةِ النفس اَوِ العِرضِ اَوِ المَالِ مِن شَرِّ الاَعداء والعَدُوُ قِسمَان الاول مَن کانت عداوتُه مبنیَّةً علیٰ اختلاف الدین کالکافر والمسلم، والثانی مَن کانت عداوتُه مبنیَّةً علیٰ اَغراضِ دُنیویةٍ کالمالِ والمتاع والمُلکِ والاِمارةِ وَ مِن هِنا صَارَت التقیَّةُ قِسمَین''(۱)

اس آیت کریمہ میں تقیہ کے مشروع فی الدین ہونے پر دلیل ہے اور اسلاف نے اس کی تعریف دشمنوں کے شر سے اپنی جان ومال اور عزت وآبرو کو بچانے کے ساتھ کی ہے اور دشمن دو قسم پر ہے؛

اول:۔ وہ جس کی عداوت ومخالفت مذہبی اختلاف پر مبنی ہے جیسے مسلم وغیر مسلم کے مابین ہوتی ہے۔

دوسرا:۔ وہ دُشمن ہے جس کی مخالفت دنیوی اغراض ومقاصد پر مبنی ہوتی ہے جیسے مال ومتاع،

---

(۱) تفسیر روح المعانی، ج 3، ص 121، مطبوعہ بیروت۔

بادشاہی وسلطنت کے حوالہ سے ہوتی ہے اور یہاں سے تقیہ کی دو قسمیں وجود میں آتی ہیں۔
اسلاف کی ان تصریحات کے مطابق تفصیل کے درجہ میں تقیہ کی مندرجہ ذیل چھ (6) قسموں کی نشان دہی ہو رہی ہے؛

تقیہ کی مذکورہ متفقہ طور پر جوازی صورتوں میں سے کوئی بھی صورت کسی مذہبی دشمن کی طرف سے پیش ہو۔

اُن میں سے کوئی بھی صورت کسی دنیوی دشمن کی طرف سے پیش ہو۔

تقیہ کی مذکورہ اختلافی صورتوں میں سے کوئی بھی صورت کسی مذہبی دشمن کی طرف سے پیش ہو۔

اُن میں سے کوئی بھی صورت کسی دُنیوی دشمن کی طرف سے پیش ہو۔

تقیہ کی مذکورہ متفقہ طور پر غیر جوازی صورتوں میں سے کوئی بھی صورت کسی مذہبی دشمن کی طرف سے پیش ہو۔

اُن میں سے کوئی بھی صورت کسی دُنیوی دشمن کی طرف سے پیش ہو۔

تقیہ کی یہ چھ (6) قسمیں وہ ناقابلِ انکار حقائق ہیں جن کے ساتھ سُنی کا بھی واسطہ پڑتا ہے شیعہ کا بھی اور پہلی چاروں قسموں کو جائز سمجھنے میں شیعہ سنی کی تفریق نہ ہونے کی طرح آخری دو قسموں کو ناجائز سمجھنے میں بھی کوئی دو رائے نہیں ہیں ایسے میں تقیہ کو شیعہ کے ساتھ خاص کہہ کر اہل سنت کے لیے شجرۂ ممنوعہ مشہور کرنا حقائق سے منہ چھپانے کے مترادف نہیں تو اور کیا ہے؟

تقیہ کے حوالہ سے بلا تفریق مسلک شیعہ وسنی کے اِن معروضی حالات کے علاوہ واجب، مستحب، مباح اور حرام جیسے احکام شرعیہ کی روشنی میں اس کی فقہی تفصیل بتانے سے شیعہ مفسرین وفقہاء کی طرح اسلاف اہلسنت بھی خاموش نہیں ہیں یہ الگ بات ہے کہ شیعہ اسلاف کو مسلمانوں کی سیاست پر مسلط شخصی تاجداروں کی مختلف ادوارِ حکومت میں تقیہ پر عمل کرنے کی زیادہ ضرورت ومجبوری اور حالتِ اضطرار کے ساتھ زیادہ دوچار ہونے کی وجہ سے اُنہوں نے اپنی کتابوں میں مستقل باب کے تحت تقیہ

کے مواقع وجوب واستحباب اور مباح وحرام ہونے کو بالتفصیل ذکر کیا ہے، گزشتہ سطور میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ دولتِ شام وعراق کے چھ سو (600) سالوں پر محیط طویل دورانیہ اقتدار میں جس کثرت کے ساتھ شیعہ اسلاف کو مظالم کا نشانہ بنایا گیا ہے اگر اتنے مظالم اسلاف اہل سنت پر ڈھائے گئے ہوتے تو وہ بھی اپنی جان ومال اور عزت وآبرو اُن ظالموں سے بچانے کے لیے کثرت کے ساتھ تقیہ پر عمل کرنے پر مجبور ہوتے اور اُن کی کتابوں میں بھی تقیہ کے یہ تمام تر احکام وجوب سے لے کر مستحب تک اور مباح سے لے کر حرام تک کو تفصیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہوتا۔ نیز تقیہ بطور شرعی حکم اہل سنت کے ہاں بھی ایسا ہی نا قابلِ انکار حقیقت مشہور ہوتی جیسے اہل تشیّع کے ہاں مشہور ہے اس کے باوجود اللہ تعالیٰ غریق رحمت فرمائے اہل سنت اسلاف کو کہ اُنہوں نے اس تفصیل سے بھی یکسر بے اعتنائی وبے التفاتی نہیں فرمائی بلکہ اُسی انداز سے تقیہ کے اِن احکام شرعیہ کو بیان فرمایا ہے جس انداز سے فقہ جعفریہ میں موجود ہے۔ جیسے امام نظام الدین نشاپوری نے اپنی تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان کی جلد 7، صفحہ 123، علیٰ ھامش جامع البیان فی تفسیر القرآن للطبری، مطبوعہ بیروت میں سورۃ نحل کی آیت نمبر 106 کی تفسیر کرنے کے بعد لکھا ہے؛

”ومنها اَن یَجب الفِعل المُکرہ علیه کَمالو اُکرِہَ عَلٰی شُربِ الخَمرِ وَاَکلِ المَیتَۃِ لِمَا فِیه مِن صَونِ النفسِ مَعَ عَدمِ اضرارٍ بالغیر ولا اِهانۃٍ لِحَقِ اللہ و منهاان یصیرَ الفعلُ مباحاً لا واجباً کمالو اُکرِہَ علی التلَفظ بِکلمَۃِ الکُفر“

یعنی تقیہ کے مختلف احکام میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کبھی وہ واجب ہوتا ہے جیسے کسی ظالم کی طرف سے شراب پینے اور مردار کھانے جیسے کسی ناجائز عمل پر مجبور کیے جانے کی صورت میں کیوں کہ ایسی صورتوں میں کسی اور کو نقصان پہنچانے یا اللہ تعالیٰ کے کسی حق کی توہین وضیاع کے بغیر اپنی جان کو بچانا ہوتا ہے جو شریعت کی رو سے واجب ہے اور اُن میں سے ایک حکم یہ بھی ہے کہ کبھی تقیہ کر کے اُس کام کو کرنا واجب نہیں بلکہ مباح ہوتا ہے جیسے دل میں ایمان کے

ساتھ اطمینان ہوتے ہوئے محض زبان سے کلمہ کفر کہہ کر اپنی جان بچانا جو شریعت کی رو سے مباح ہے۔

اِن دونوں احکام کو بیان کرنے کے بعد لکھا ہے:

''وَمِنهَا انّه لا یجِبُ وَلَا یُباحُ بل یحرم کما اذا اُکرِہَ عَلٰی قتل اِنسانِ او علی قطع عضوِ مِن اعضائِہ''

یعنی تقیہ کے احکام میں سے ایک یہ بھی ہے کہ یہ نہ کبھی مباح ہوتا ہے نہ واجب بلکہ حرام ہوتا ہے جیسے کسی بے گناہ انسان کو قتل کرنے یا اُس کے اعضاء میں سے کسی عضو کو کاٹنے پر مجبور کیے جانے کی صورت میں اپنی جان و مال یا عزت و آبرو کو بچانے کے لیے تقیہ پر عمل کر کے ایسا کرنا شریعت کی رُو سے حرام ہے۔

ہمارے اسلاف اہل سنت قدِسَت اسرارُہم القدسیہ کی طرف سے بیان شدہ اِن تینوں احکام کی تفصیلی اور فقہی دلائل کی وضاحت بالترتیب اِس طرح ہے۔

مدعا:۔ شراب پینے پر مجبور کیے جانے کی صورت میں اپنی جان بچانے کے لیے تقیہ کرنا واجب ہے۔

صُغریٰ:۔ کیوں کہ اس میں کسی اور کو ضرر اور حق اللہ کی اہانت وضیاع کے بغیر اپنی جان بچانا ہوتا ہے۔

کبریٰ:۔ اور کسی کو ضرر اور حق اللہ کی اہانت وضیاع کے بغیر اپنی جان بچانا ہمیشہ واجب ہوتا ہے۔

نتیجہ و شرعی حکم:۔ لہٰذا شراب پینے پر مجبور کیے جانے کی صورت میں اپنی جان بچانے کے لیے تقیہ کرنا واجب ہے۔

مدعا:۔ کلمہ کفر بولنے پر مجبور کیے جانے کی صورت میں اپنی جان بچانے کے لیے تقیہ کرنا مباح ہے۔

صغریٰ:۔ کیوں کہ اس میں ثواب ہے نہ عذاب۔

کبریٰ:۔ ہر وہ عمل جس میں نہ ثواب ہو نہ عذاب وہ مباح ہوتا ہے۔

شرعی حکم ونتیجہ:۔ لہٰذا کلمہ کفر بولنے پر مجبور کیے جانے کی صورت میں اپنی جان بچانے کے لیے تقیہ کرنا مباح ہے۔

مُدَّعا:۔ کسی بے گناہ انسان کو قتل کرنے پر مجبور کیے جانے کی صورت میں اپنی جان بچانے کے لیے تقیہ کرنا حرام ہے۔

صغریٰ:۔ کیوں کہ یہ اپنے تحفظ کے لیے دوسرے بے گناہ کو نقصان پہنچانا ہے۔

کبریٰ:۔ اور اپنے تحفظ کے لیے کسی اور بے گناہ کو نقصان پہنچانا حرام ہے۔

نتیجہ وشرعی حکم:۔ لہٰذا کسی بے گناہ انسان کو قتل کرنے پر مجبور کیے جانے کی صورت میں اپنی جان بچانے کے لیے تقیہ کرنا حرام ہے۔

مدعا:۔ تقیہ دنیوی مفاد کے لیے حرام ہے۔

صغریٰ:۔ کیوں کہ وہ بغیر مجبوری کے ہے۔

کبریٰ:۔ اور مجبوری کے بغیر تقیہ کی ہر شکل حرام ہے۔

شرعی حکم ونتیجہ:۔ لہٰذا تقیہ دنیوی مفاد کے لیے حرام ہے۔

تقیہ کر کے دوسرے مسلک کے مسلمانوں کی مسجد کا امام بننا حرام ہے۔

کیوں کہ یہ دوسروں کی حق تلفی اور غدر ہے۔

جبکہ دوسروں کی حق تلفی وغدر والے تقیہ کی ہر شکل حرام ہے۔

لہٰذا تقیہ کر کے دوسروں کی مسجد کا امام بننا بھی حرام ہے۔

تقیہ کر کے سیاسی مفاد کے لیے اپنے عقیدہ سے خلاف کام کرنا حرام ہے۔

کیوں کہ یہ بغیر مجبوری کے ہے۔

جبکہ تقیہ کی ہر شکل بغیر مجبوری کے حرام ہے۔

لہٰذا تقیہ کر کے سیاسی مفاد کے لیے اپنے عقیدہ سے خلاف کام کرنا بھی حرام ہے۔

اسلاف کے کلام سے پیدا ہونے والے مغالطہ کا ازالہ:۔

تقیہ کا شرعی حکم ہونے اور بلاتفریق ہر مسلمان کی ضرورت اور معمول بہ ہونے کے حوالہ سے ہماری اس تحقیق کے پیش نظر قارئین کے ذہنوں میں بعض اسلاف کی طرف سے تقیہ کی مذمّت اور اُسے اہل نفاق کی علامت قرار دیئے جانے کی تصریحات کو دیکھ کر خلجان وتر دّد یا مغالطہ واشتباہ کا پیدا ہونا ایک فطری بات ہے، بالخصوص اکابر پرستی کی تقلید جامد میں مبتلا تحقیق دشمن حضرات سے تو ہم یہ توقع ہی نہیں کر سکتے ہیں کہ وہ بزرگان دین کی کتابوں میں تقیہ کو اہل نفاق کا شعار قرار دیئے جانے کی تصریحات کو پڑھنے اور دیکھنے کے بعد اُس کے جوازی پہلوؤں پر بھی غور کرنے کی زحمت گوارا کریں گے یا ان پاکیزہ ہستیوں کے کلام کا قابل فہم محل ومصداق معلوم کرنے کی کوشش کریں گے یا کم از کم اپنے گردوپیش کے معروضی حالات کے ساتھ اُس کا موازنہ کرنے کی ضرورت محسوس فرمائیں گے۔

میں اپنے تجربہ کے مطابق اکابر پرستی کی تقلید جامد کے حصار میں محصور اور تحقیق مخالف حضرات سے یہ توقع ہرگز نہیں رکھتا بلکہ اِس تحریر میں میرے مخاطب صرف اور صرف وہی حضرات ہیں جو مذہبی عصبیت کے پرستار ہونے اور ہر سمت سے اُڑنے والی ہواؤں کے تابع خس وخاشاک ہونے کی بجائے اپنی خداداد صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر ہر بات کو حقائق کی روشنی میں دیکھنا پسند کرتے ہیں۔ انصاف کو عصبیت پر ترجیح دیتے ہیں اور اسلاف کے اقوال کو نص شارع کی طرح قطعی ویقینی تصور کرنے کی بجائے حقائق کی روشنی میں دیکھ کر اُن کا صحیح محمل معلوم کرنے کے درپے رہتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ حضرات ہماری اس تحقیق کو دیکھنے اور پڑھنے کے ساتھ ہمارے قابل قدر محسن مہربان اسلاف کی درجنوں کتابوں میں لکھی ہوئی اُن تصریحات کو جب بھی پیش نظر رکھیں گے جن میں تقیہ کو مسلمانوں کے لیے شجرہ ممنوعہ وحرام ہونا لکھا ہوا ہے تو فطری طور پر اُن کے دلوں میں تردّد وجستجو کا رُجحان پیدا ہو سکتا ہے

بالخصوص حضرت مجدّد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نور اللہ مرقدہٗ الشریف کی مندرجہ ذیل عبارت ''تقیہ خصائص ارباب نفاق است و لوازم اصحاب مکر و خداع ''یعنی تقیہ کرنا منافقین کی صفت خاصہ اور مکر و فریب کرنے والوں کی صفت لازمہ ہے۔ (مکتوبات امام ربانی حصہ نور الخلائق، مکتوب نمبر 36، دفتر 2، ص 83، مطبوعہ مکتبہ سعیدیہ لاہور) جیسی تصریحات پر نظر رکھنے والے متلاشیانِ حق کے دلوں میں خلجان محسوس ہونا عین تقاضا فطرت ہے کہ آغاز اسلام سے لے کر اب تک جو چیز سب کا یکساں معمول ہے ،سب کی ضرورت ہے اور مجبوری کے مخصوص حالات میں جس کے بغیر کسی سنی کو معمول کی زندگی گزارنا ممکن ہے نہ شیعہ کو اُسے منافقین کی صفت خاصہ قرار دینے یا مکر و فریب کرنے والے اہل شقاق کا لازمہ کہہ کر مسلمانوں کے لیے شجرہ ممنوعہ بتانے سے کیا مقصد ہو سکتا ہے؟

ہماری رسائی فہم کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت مجدد الف ثانی رَحْمَۃُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَلَیْہِ سمیت جملہ اہل سنت اسلاف قُدِّسَت اَسرارُہم القدسیہ کی کتابوں میں موجود اس قسم کی عبارات سے اُن کی واحد مراد تقیہ کی اُس قسم سے انکار کرنا ہے جو بلا تخصیص مسلک جملہ اہل اسلام کے نزدیک حرام ہے یعنی دنیوی مفاد کے حصول کے لیے اپنے عقیدہ و ضمیر کے خلاف کوئی کردار انجام دینا یا جان و مال، عزت و آبرو کے خوف و خطرہ سے بچنے کے لیے اسلام کے نقصان کا باعث بننے والے کسی کردار کا اپنے عقیدہ و ضمیر کے خلاف ارتکاب کرنا۔

اس توجیہ کی دلیل ہمارے نزدیک یہ بھی ہے کہ ان حضرات نے جہاں پر تقیہ کو ممنوع فی الاسلام قرار دیا ہے یا جہاں پر بھی تقیہ کرنے والوں کی مذمت کر کے اُنہیں معصیت کار ٹھہرایا ہے وہیں پر تقیہ کی اس ناجائز قسم کا اشارہ بھی دیا ہے۔ بالخصوص حضرت مجدد الف ثانی نور اللہ مرقدہ الشریف کی مذکورہ عبارت (تقیہ از صفات ارباب نفاق است) جیسی عبارات اس معنی پر صراحتاً دلالت کر رہی ہیں کیوں کہ اسلام کو نقصان سے بچانے کے مقابلہ میں اپنی جان و مال کو دشمن کے خطرہ سے بچانے والے یا دنیوی مفاد کے حصول کی خاطر اپنے عقیدہ کے خلاف عمل کرنے والے نفاق سے خالی نہیں

ہوتے چاہے کوئی اُنہیں منافق کہے یا نہ کہے، بہر تقدیر تقیہ کی یہ دونوں قسمیں منافقین کی صفتِ لازمہ ہیں جیسے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا؛

''وَمَاهُمْ مِنكُمْ وَلٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ''(۱)

یعنی امتحان کے مشکل وقت میں ذاتی مفادات کو اسلام پر ترجیح دینے والے یہ منافق تمہارے نہیں ہیں لیکن وہ دنیوی مفادات کی فوتگی کا ہر وقت خوف محسوس کرتے ہیں۔

تقیہ کی اِن دونوں حرام و ناجائز قسموں کا منافقین کا لازمہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اپنے آپ کو مسلمان ظاہر کرنے والے کسی بھی شخص کا تقیہ کی ان ناجائز قسموں میں سے کسی ایک کا ارتکاب کرنا اور منافق ہونا ایک دوسرے کو ایسے ہی لازم وملزوم ہیں جیسے صحیح مسلمان ہونا اور متقی پرہیز گار ہونا ایک دوسرے کو لازم وملزوم ہیں، یعنی جیسے کسی بھی صحیح مومن مسلمان شخص سے تقویٰ و پرہیز گاری جدا نہیں ہوتی اسی طرح منافق شخص سے بھی تقیہ کی یہ ناجائز قسمیں کبھی جدا نہیں ہوتیں۔

اِن حقائق کی روشنی میں تقیہ کو مسلمانوں کے لیے ناجائز وحرام قرار دینے والے اسلاف کی مراد واضح ہو جاتی ہے کہ انہوں نے صرف اور صرف تقیہ کی اُن اقسام کو ناجائز وممنوع اور صفات اہل نفاق قرار دیا ہے جن کا ناجائز وحرام ہونا یقینی ہے، غیر متنازعہ اور کُل اہل اسلام کے مابین متفقہ ہے لیکن اُنہوں نے چونکہ اپنی کتابوں میں اِس حوالہ سے اجمال کی راہ اختیار کی ہے جس وجہ سے تقیہ کی تفصیلی اقسام واحکام سے ناواقف حال حضرات کو مغالطہ لگ جاتا ہے اور نفس تقیہ کو صفت اہل نفاق و ناجائز قرار دینے کا اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے۔ نیز اہل سنت اسلاف قُدست اسرارہم القُدسیہ کی کتابوں میں اِس مسئلہ کو عام طور پر اہل تشیع حضرات کی طرف سے کچھ صحابہ کرام پر تقیہ کا الزام لگانے کے جواب میں ذکر کیا گیا ہے تو ظاہر ہے کہ جس تقیہ کو حضرت علی کَرَّمَ اللّٰہُ وَجْھَہُ الکَرِیْم یا دوسرے صحابہ کرام رِضْوَانُ اللّٰہِ عَلَیْہِمْ اَجْمَعِیْن یا اہلِ بیت نبوت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے وہ اسلام کے حق میں نقصان بلکہ متعدی

---

(۱) التوبہ،56۔

نقصان ہونے کی بنا پر ناجائز وحرام کے زمرہ میں شمار ہے، اہل شقاق ونفاق کا لازمہ ہے اور ممنوع فی الاسلام ہے۔جس کے ارتکاب کی توقع کسی بھی پروردۂ نگاہ نبوت صحابی سے نہیں کی جاسکتی چہ جائیکہ واقفِ رموزِ اسرار شریعت، مزاج اسلام کے نبّاض اور پاسبان قرآن وسنت اہل بیت نبوت اور حضرت علی رضی اللہ عنہ جیسی تارک الدنیا فنا فی الاسلام شخصیت سے اس منافی اسلام گھٹیا حرکت کا تصور ہو سکے۔ جیسا کہ صاحب روح المعانی سید محمود بغدادی الوسی نے سورۃ آل عمران، آیت 28 کی تفسیر کرتے ہوئے اِس مسئلہ کو چھیڑنے کے بعد بطور نتیجۃ الکلام لکھا ہے؛

''وَمِثْلُهُ لَايُتَصَوَّرُ اَنْ يَاتِيَ فِيْمَافِيْهِ هَدمُ الدِين ''(۱)

یعنی حضرت علی جیسی شخصیت کسی ایسے کام کا تصور بھی نہیں کر سکتی جس میں دین اسلام کا نقصان ہو۔

اہل انصاف جانتے ہیں کہ تقیہ کی جن جن صورتوں کو بلا تخصیص مسلک جملہ اہل اسلام نے جائز سمجھا ہے، معمول بہ فی الاسلام جانا ہے اور ظالم کی طرف سے خوف وخطر کے وقت جان و مال، عزت وآبرو کو بچانے کے لیے یا اسلام کے کسی عظیم مفاد کی خاطر رخصت فی الاسلام ہونے کی تصریح کی ہیں اُن میں سے کوئی ایک صورت بھی ایسی نہیں ہے جس میں اسلام کا ذرہ برابر نقصان ہو، چہ جائیکہ اسلام کو ڈھانے کا تصور ہو سکے جبکہ ہمارے اہل سنت سلف صالحین کے یہ عظماء رحمہم اللہ صحابہ کرام کے دامنِ تقدس کو اُس تقیہ سے محفوظ بتارہے ہیں جو اسلام کے حق میں نہ صرف نقصان بلکہ دین اسلام کو ڈھانے کے مترادف ہے۔ اِسی طرح حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نَوَّرَاللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْف کا مذکورہ محوّلہ کلام بھی بے غبار ہے کیوں کہ اُنہوں نے بھی تقیہ کی اُن اقسام کی مذمت کی ہے جو صفت خاصۂ منافقین ہیں، جو کسی سچے مومن مسلمان کا عمل نہیں ہو سکتی اور کسی شکل میں بھی مجوَّز ومُرَخَّص فی الاسلام نہیں ہو سکتی، چہ جائیکہ حضرت مولیٰ علی کا عمل ہو۔

---

(۱) تفسیر روح المعانی، ج3، ص123، مطبوعہ بیروت۔

حضرت مجدد الف ثانی کے مکتوبات حصہ نور الخلائق، مکتوب نمبر 36 کے محوّلہ مذکورہ کلام کے سیاق وسباق کو دیکھنے والوں پر واضح ہوگا کہ اُنہوں نے جس تقیہ کی مذمت کرکے اُسے شان مسلم سے بعید قرار دیا ہے اُسے مندرجہ ذیل اوصاف قبیحہ کے ساتھ یاد کیا ہے: صفت جبانت، مکر، خداع، نفاق، خاصۂ اہل شقاق ونفاق) تو ظاہر ہے کہ یہ پانچوں اوصافِ قبیحہ تقیہ کی اُس قسم کے ساتھ خاص ہیں جو بلا تفریق مسلک جملہ اہل اسلام کے نزدیک ناجائز وحرام ہے، جیسا کہ گزشتہ صفحات میں کُل مکاتب فکر مفسرین کرام کی عباراتِ کتب بقید جلد وصفحات ہمارے بیان کردہ حوالہ جات وتصریحات سے معلوم ہو چکا ہے۔

خلاصۂ جواب:۔ اہل سنت اسلاف کی کتابوں میں جس تقیہ کو مسلمانوں کے لیے ناجائز وحرام قرار دیا گیا ہے اُس کے جواز کا قائل اہل اسلام میں کوئی نہیں ہے اور تقیہ کے جن اقسام کو جملہ اہل اسلام کے اکابرین نے بلا اختلاف جائز سمجھا ہے یا قرآن وسنت سے ثابت ہیں اُنہیں اہل سنت کے کسی امام ومجتہد اور مفسر ومحدث نے ناجائز وممنوع نہیں کہا ہے، لہٰذا ہم اپنی فہم کے مطابق اسلاف اہل سنت کو تقیہ کی کسی بھی جائز صورت کے خلاف نہیں پاتے، نیز اہل تشیع علماء کی طرف سے حضرت علی ؑ سمیت دیگر اہل بیت اطہار وصحابہ کرام کی طرف منسوب تقیہ کے حوالہ سے اُن کے ساتھ اہل سنت کے اِس اختلاف کو بھی نزاعِ لفظی کے سوا کچھ اور نہیں سمجھتے کیوں کہ تقیہ کی جن شکلوں کو آئمہ اہل سنت ناجائز وحرام سمجھتے ہیں شیعہ علماء بھی اُنہیں حرام سمجھنے میں ان کے ساتھ متفق ہیں جیسا کہ گزشتہ صفحات میں شیعہ مفسرین کرام کی کتابوں میں بقید جلد وصفحات جن تصریحات کے حوالہ جات کو ہم بیان کر آئے ہیں اُن سے ظاہر ہو رہا ہے۔ اِسی طرح تقیہ کی جن شکلوں کو شیعہ علماء فقہی احکام کے مطابق جائز کہتے ہیں اہل سنت آئمہ بھی اُن کے ساتھ مکمل اتفاق رکھتے ہیں جیسا کہ گزشتہ صفحات میں ہمارے بیان کردہ حوالہ جات سے معلوم ہو رہا ہے۔ نیز تقیہ کی مذکور الصدر جائز صورتوں کا خصوصیت مسلک سے قطع نظر سب کی ضرورت ہونے میں بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ یعنی تقیہ پر عمل کیے بغیر کسی شیعہ کی عملی زندگی ممکن ہو سکتی

ہے نہ سنی کی، پھر یہ بھی ہے کہ تقیہ کے جواز اور رخصت فی الاسلام ہونے پر دلالت کرنے والی آیات و احادیث کی تفسیر و تعبیر میں بھی شیعہ سنی کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ اِس حوالہ سے بھی مناسب سمجھتا ہوں کہ فریقین کے کچھ مسلمات و محققات کو اُن کی کتابوں سے نقل کر کے نذر قارئین کروں؛

سورۃ آل عمران، آیت 28 کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت قتادہ نے جان و مال، عزت و آبرو یا مذہبی نقصان کے خوف و خطرہ سے بچنے کے لیے ناموافق معاشرہ والوں کے ساتھ ظاہری رکھ رکھاؤ کرنے کے ساتھ کی ہے۔ اِن حضرات کی اِس تفسیر کو سنی و شیعہ مفسرین نے بلا اختلاف اپنی درجنوں کتابوں میں یکساں بیان کیا ہے۔ جیسے سنی تفسیر البحر المحیط میں لکھا ہے؛

''قَالَ ابنُ عَبَّاس التقیة المُشَارُ اِلَیها مُداراۃُ النَّاسِ ظاهرةً''(۱)

یعنی حضرت ابن عباس ؓ نے فرمایا ہے کہ آیت کریمہ (اَلّا اَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً) میں جس تقیہ کی طرف اشارہ ہے اُس سے مراد مخالف لوگوں کے ساتھ ظاہری رکھ رکھاؤ کرنا ہے۔

اسی طرح حضرت قتادہ کا قول بھی اِن الفاظ میں نقل کیا؛

''وَقَالَ قتادة اِذا كَانَ الكُفَّار غَالِبِين اَوْيَكُون المُؤمِنُونَ فِي قَوْم كُفَّارٍ فَيُخَافُوْنَهُم فَلَهُمْ اَنْ يُخَالِفُوهُمْ وَيُدَارُوهُم دفعًا لِلشَرِ وَقلبُهُمْ مُطْمَئِنُ بالِايْمَانِ''(۲)

یعنی جب غیر مسلموں کا مسلمانوں پر غلبہ ہو یا مسلمان کسی ایسی قوم میں رہتے ہوں جہاں پر اُن سے خائف و مغلوب ہوں تو دل میں ایمان قوی رکھتے ہوئے محض اُن کے شر سے بچنے کے لیے ان کے ساتھ دوستی اور ظاہری مدارات کرنا جائز ہوگا۔

حضرت ابن عباس و قتادہ کے اس قول کے مطابق تفسیر روح المعانی میں اُن تمام حدیثوں کو بھی بیان کیا

---

(۱) تفسیر البحر المحیط، ج2، ص 423۔

(۲) تفسیر النہر الماد علیٰ ھامش البحر المحیط، ج2، ص425۔

گیا ہے جن سے تقیہ کا یہی معنی ثابت ہو رہا ہے۔ تفسیر روح المعانی کے بیان کردہ الفاظ ملاحظہ ہوں؛

وَعَدَّ قومٌ مِن بَابِ التقیة مُداراة الکُفارِ و الفَسَقَةِ و الظَلَمَةِ و اِلانَةَ الکلامِ لَهُم و التَبَسُّمَ فی وُجُوههم و الانبساطَ مَعهُم و اِعطائهم لِکَفِّ اَذاهُم و قطعِ لِسَانِهِم وَ صیانةِ العِرضِ مِنهُم ولا یُعدُّ ذالک من باب المُوالاةِ المَنهِی عنها بل هی سُنَةٌ وَاَمرٌ مَشرُوعٌ فَقد رویٰ الدیلمی عن النبی ﷺ انه قال: "انَّ اللّٰه تَعالی امرنی بِمُداراة الناس کما امرنی باقامة الفرائض وفی روایة بُعثتُ بالمداراة وفی الجامع سیأتیکم رَکبٌ مُبغَضُون فاذا جاؤکُم فَرَحِّبوا بهم" وروىٰ ابن ابی الدنیا: "رأس العقل بعد الایمان بالله تعالیٰ مداراة الناس" وفی روایة البیهقی: "رأس العقل مُداراةُ" واخرج الطبرانی: "مداراةُ الناسِ صَدَقةٌ" و فی روایةٍ لهٗ: "ما وَقیٰ به المومنُ عِرضَهٗ فهُوَ صَدَقةٌ" واخرج ابن عدی وابن عساکر: "مَن عاشَ مُدارِیاً ماتَ شهیداً قُوا بِاَموالِکُم اَعراضَکُم وَلیُصَانِع اَحَدُکُم بِلسانِه عَن دِینِه"(۱)

ایک قوم نے کفار، فساق اور ظالموں کے خوف سے بچنے کے لیے ان کے ساتھ رکھ رکھاؤ کرنے کو اور نہ چاہتے ہوئے بھی اُن کے ساتھ کلام میں نرمی کرنے کو، اُن کے منہ پر مصنوعی خوشی ظاہر کرنے کو، بے تکلفی کا برتاؤ کرنے کو، اُن کے ضرر سے بچنے، اُن کا منہ بند کرنے اور اپنی عزت و آبرو کو اُن سے بچانے کے لیے اُنہیں کچھ دینے کو تقیہ کے باب میں شامل کیا ہے اور اس کردار کو غیر مسلموں کے ساتھ موالاۃ و محبت میں نہیں شمارا جا سکتا ہے کیوں کہ کفار کے ساتھ موالات و محبت شریعت میں منہی عنہ و حرام ہے جبکہ یہ سب کچھ شریعت میں مامور بہ اور مسنون ہیں اس لیے کہ محدّث دیلمی نے رسول اللہ ﷺ کی حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ

(۱) تفسیر روح المعانی، ج3، ص122، مطبوعه بیروت۔

ﷺ نے فرمایا ہے کہ "بیشک اللہ تعالیٰ نے جس طرح فرائض کو بجالانے کا مجھے امر کیا ہے اسی طرح لوگوں کے ساتھ مداراۃ کرنے کا بھی مجھے امر کیا ہے۔" اور ایک روایت میں اس طرح بھی آیا ہے کہ میں مداراۃ کرنے کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہوں یعنی مشکل حالات میں ظاہری رکھ رکھاؤ کرنا میری شریعت کا ایک حکم ہے اور الجامع الصحیح (کتاب) میں یہ حدیث بھی مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے صحابہ سے ایک موقع پر ارشاد فرمایا کہ؛

"عنقریب تمہارے پاس ایک قابل نفرت قافلہ آئے گا جب وہ آجائے تو اُس کے ساتھ رکھ رکھاؤ کر کے خوش آمدید کہو۔"

اور محدّث ابن ابی الدنیا نے رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث بھی نقل کی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کے بعد اصل عقلمندی لوگوں کے ساتھ مداراۃ کرنا ہے اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ اصل عقلمندی لوگوں کے ساتھ مداراۃ کرنا ہے۔ اور محدّث طبرانی نے یہ حدیث تخریج کی ہے کہ لوگوں کے ساتھ رکھ رکھاؤ کرنا صدقہ کا ثواب رکھتا ہے' اور طبرانی کی ایک روایت میں یہ حدیث بھی ہے کہ مومن مسلمان جس طریقہ سے بھی اپنی عزت وآبرو کو بچالے وہ اُس کے لیے صدقہ کا ثواب رکھتا ہے۔ اور محدث ابن عدی ومحدث ابن عسا کر نے اپنی اپنی کتابوں میں اِس حدیث کی بھی تخریج کی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو مسلمان بھی نامساعد معاشرہ میں رکھ رکھاؤ کرتے ہوئے مرا تو وہ شہید مرا۔ تم اپنے مالوں کے ذریعہ اپنی عزت وآبرو بچالیا کرو اور تم میں سے کوئی بھی خوف وخطرہ کے وقت زبان کے ظاہری مدارت کے ذریعے اپنا دین بچالیا کرے۔

اِس پوری عبارت پر غور کرنے والے حضرات بخوبی سمجھ سکتے ہیں کہ صاحب روح المعانی نے یہاں پر حضرت ابن عباس وقتادہ کے اِس قول کو نقل کرنے پر ہی اکتفاء نہیں کیا بلکہ "وعدّ قوم من باب التقية" سے لے کر "وَصِيانةُ العِرض منهم" تک اِس کی کچھ تفصیلات بتانے کے بعد "ولا يُعدُّ

ذٰلک من باب الموالاة المنهی عنه ‘‘ سے لے کر آخر تک اِسکے مامور بہ فی الشرع اور اسلامی احکام کے زمرہ میں ایک مسنون حکم ہونے کے ساتھ تصریح کر کے متعدد حدیثوں کو بھی اِس کے ثبوت کے لیے بیان کیا۔

تقیہ کے مذکورہ معنی میں مشروع فی الدین ہونے پر متعدد حدیثوں کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

’’ولا تَنبغی المُداراةُ اِلیٰ حیثُ یَخدِشُ الدِینَ وَیُرتَکَبُ المُنکَرُ وتَسِیئُ الظُنُوْنُ‘‘

اُس جگہ میں مداراۃ کے معنی میں تقیہ جائز نہیں ہوسکتا جہاں پر دین اسلام کو نقصان پہنچے اور گناہ کا ارتکاب کیا جائے اور دین اسلام سے متعلق لوگوں کے دلوں میں شکوک وشبہات اور بدگمانیاں پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔

اہل سنت مفسرین ومحدثین کی اِن تصریحات کو دیکھنے کے ساتھ شیعہ محدثین ومفسرین کی تصریحات کو بھی دیکھا جائے تو تقیہ کی شرعی حیثیت کے تعین کی بابت فریقین میں ذرہ برابر فرق محسوس نہیں ہوتا کیوں کہ سورۃ آل عمران، کی آیت نمبر 28 ’’اِلَّااَنْ تَتَّقُوْا مِنْھُمْ تُقٰةً‘‘ کی ابن عباس والی تفسیر کو شیعہ علماء بھی اُسی طرح تسلیم کرتے ہیں جس طرح علماء اہل سنت تسلیم کرتے ہیں اور اِس تفسیر کے مطابق مداراۃ کی حقیقت وتشریح شیعہ کے نزدیک بھی وہی ہے جو اہل سنت کے نزدیک ہے اور شیعہ علماء بھی تقیہ بمعنی مداراۃ کی اُن ہی قسموں کو جائز سمجھتے ہیں جن کو علماء اہل سنت نے جائز سمجھا ہے اور جن قسموں کو وہ ناجائز وحرام کہتے ہیں انہیں یہ بھی حرام ہی کہتے ہیں، جیسے اثناء عشری شیعہ مفسر محمد جواد مغنیہ نے التفسیر الکاشف میں لکھا ہے:

’’قَدْ یَسُوْغُ لِلاِنْسَانِ تَرکُ العَمَلِ بِالْحَقِ دفعًا لِلضَرَرِ عَن نَفسِه اَمَّا تَحرِیْف الدِّیْنِ بِالْکَذِبِ عَلی اللّٰهِ فَلا مَبرَرَ لهُ علی الاطلاق مَهما تکُنِ النتائج‘‘(۱)

اپنے سے ضرر کو دفع کرنے کے لیے کبھی انسان کو جائز ہوتا ہے کہ حق پر عمل کرنا ترک کردے

(۱) التفسیر الکاشف، ج3، ص423، مطبوعہ بیروت۔

لیکن دشمن کے ضرر سے بچنے کے لیے جھوٹا کردار انجام دے کر دین کو نقصان پہنچانے کا جواز قطعاً نہیں ہے چاہے نتائج جو بھی نکلے۔

اِسی طرح تقیہ کی تعریف واقسام اور فقہی احکام کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھا ہے؛

''وخلاصة ما قالوه: اِنها تجوز لرفع الضرر عن النفس ولا تجوز لجلب المنفعة ولا لِادخالِ الضرر على الغير''(۱)

یعنی فقہ جعفریہ کے مفسرین ومحدثین نے تقیہ کی شرعی حیثیت کے متعلق جتنا جو کچھ بھی کہا ہے اُن سب کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ ضرر کو دفع کرنے کے لیے تو جائز ہے لیکن دنیوی فائدہ کے حصول کے لیے اور کسی دوسرے کو نقصان پہنچانے کے لیے جائز نہیں ہے۔

علماء اہل تشیع کی اِن تصریحات کا علماء اہل سنت کی مذکور الصدر عبارات کے ساتھ موازنہ کرنے سے اِس کے سوا اور کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ تقیہ کی جو شکلیں ناجائز وحرام ہیں وہ فریقین کے نزدیک حرام ہیں اور جو صورتیں جائز ہیں وہ سب کے نزدیک جائز ہیں۔ نیز یہ بھی معلوم ہورہا ہے کہ حضرت ابن عباس وقتادہ سے تقیہ کی تفسیر بمعنیٰ ''مداراۃ'' جو منقول ہے اُس کی بھی جوازی اور عدم جوازی دونوں احکام پر سب کا عمل یکساں ہے اور یہ بھی معلوم ہورہا ہے کہ حضرت ابن عباس وقتادہ سے سورۃ آل عمران، آیت نمبر 28 ''اِلَّااَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقَاةً'' کی جو تفسیر منقول ہے وہ سب کے نزدیک معتبر ہے، سب کی تصریحات کے مطابق ہے اور سب کی عملی زندگی کا حصہ ہے۔

ایک متوقع اشتباہ کا ازالہ :۔

یہاں پر شاید قاریوں کو اس بات کا اشتباہ ہوسکے کہ حضرت ابن عباس نے سورۃ آل عمران، آیت نمبر 28 ''اِلَّااَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقَاةً'' کی تفسیر مداراۃ کے ساتھ کی ہے اور مداراۃ لوگوں کے ساتھ نرم گفتاری ونرم رویے کے ساتھ پیش آنے کا نام ہے جس میں خوف وخطرہ کا ہونا ضروری نہیں ہے جبکہ تقیہ میں

---

(۱) التفسير الكاشف، ج2، ص44، مطبوعه بيروت۔

خوف وخطرہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے تو پھر فریقین کے نزدیک اِس تفسیر کے مسلّمہ ہونے سے تقیہ کا مسلّمہ ہونا کہاں لازم آتا ہے؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ لوگوں کے ساتھ قول وعمل میں مداراۃ کرنے میں خوف وخطرہ کا ہونا ضروری نہیں ہے تو نہ ہونا بھی ضروری نہیں ہے، الہٰذا اس کی بعض صورتوں میں خوف وخطرہ موجود ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں نہیں ہوتا۔ جن صورتوں میں ہوتا ہے اُن سب پر تقیہ کی تعریف بھی صادق آتی ہے، جیسا کہ روح المعانی، جلد3، صفحہ 128 کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہو رہا ہے، ورنہ صاحب روح المعانی "**وَعَدَّ قومٌ مِنْ بَابِ التَقِيَّةِ مُدَاراة الكفار و الفسقة و الظلمة و اِلَانَةَ الكلامِ لَهُم و التَبَسُّمَ فى وجوهم و الانبِسَاطَ مَعَهُم**" (الیٰ آخرہ) مداراۃ کی متعدد صورتوں کو بیان کرنے کے بعد اُن کا مندرج تحت التقیہ ہونے پر مذکورہ حدیثوں کو بھی ذکر نہ کرتے۔

نیز مداراۃ کی بعض قسمیں تقیہ میں شمار نہ ہوتیں تو تفسیر (النہر الماد) والے حضرت ابن عباس و قتادہ کی تفسیر نقل کرتے ہوئے "**وَيُدَارُوهم دفعًاللشرِّ وَقَلْبُهُمْ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ**" نہ کہتے البتہ اِن دونوں لفظوں کے لغوی معنوں کے مابین فرق ہے جس کی رُو سے بعض صورتوں میں یکجا بھی ہو جاتے ہیں۔ حضرت عبداللہ ابن عباس و قتادہ کے مطابق تقیہ بمعنی مداراۃ کی یہی اجتماعی صورت مراد ہے۔ اسی وجہ سے "فیض الباری شرح صحیح البخاری میں قاضی ابوبکر ابن عربی کے حوالہ سے مداراۃ و مداہنت کے مابین فرق بتاتے ہوئے لکھا ہے؛

"**المُدَارَاة هو الانبساط و طلاقة الوجه مع تحفظ دينه و المداهنة هو الانبساط مع ضياع دينه**"(۱)

یعنی مداراۃ کا مطلب یہ ہے کہ اپنا دین و مذہب بچاتے ہوئے مخالف کے ساتھ خوش روئی کا معاملہ کیا جائے اور مداہنت کا مطلب یہ ہے کہ اپنے دین و مذہب کو مخالف کے رنگ میں

---

(۱) فیض الباری، ج4، ص395۔

ضائع کرکے اُس کے ساتھ خوش روئی کا معاملہ کیا جائے۔

مسلمانوں کی طرف سے کسی مخالف کے ساتھ مداراۃ کرنے کے مفہوم میں خوف وخطرہ سے بچنے کا عنصر موجود ہونے کی بنیاد پر فتح الباری شرح صحیح البخاری میں کہا گیا ہے؛

''المداراۃ مندوب الیھا والمداھنۃ مُحَرَّمَۃٌ''(۱)

یعنی مداراۃ کرنا مستحب ومأمور بہ ہے جبکہ مداہنت حرام وممنوع ہے۔

گویا مداہنت تقیہ کی ناجائز وحرام صورتوں میں شمار ہے کیوں کہ اُس میں دین ومذہب کا نقصان ہے، ایمان کو خطرہ ہے اور وہ منافقت کی علامت وخاصہ ہے جبکہ مداراۃ تقیہ کی جائز ومستحسن صورتوں میں شمار ہے کیوں کہ اِس میں دین ومذہب کا بچاؤ ہوتا ہے، امر شرعی پر عمل ہوتا ہے اور اسلام کا کوئی نقصان ہوتا ہے نہ اپنا، خالق کی کسی قسم کی حق تلفی ہوتی ہے نہ کسی مخلوق کی۔ ایسے میں مداراۃ کی تمام جائز صورتوں پر تقیہ کی تمام جائز صورتیں صادق آتی ہیں اور اُس کی ناجائز صورتوں پر تقیہ کی بھی تمام ناجائز صورتیں صادق آتی ہیں، لہٰذا جو جائز ہے وہ سب کے نزدیک جائز ہے اور جو ناجائز ہے وہ بھی سب کے نزدیک ناجائز ہے۔

تقیہ کے جواز اور مخصوص حالات میں اُس کے رخصت فی الاسلام ہونے پر دلالت کرنے والی دونوں آیات یعنی سورۃ آل عمران، آیت نمبر 28 اور سورۃ نحل آیت نمبر 106 کی ترکیب وتشریح کرنے میں بھی شیعہ وسنی مفسرین کی کوئی تفریق نہیں ہے جیسے اُن کی کتب تفسیر سے گزشتہ صفحات میں ہماری طرف سے بقید مجلدات وصفحات بیان کردہ حوالہ جات سے واضح ہو چکا ہے۔

مثال کے طور پر سورۃ آل عمران آیت نمبر 28 کی غیر متنازعہ تراکیب نحویہ میں سے **ایک** یہ ہے کہ ''**اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً**'' کا تعلق ''**لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ**'' کے ساتھ ہو، ''اَنْ تَتَّقُوْا'' کا معنی خوف کرنا ہو، ''تُقٰىةً'' مصدر من غیر لفظ فعلہ ہے اور منصوب بنا بر مفعولیت مفعول

(۱) فتح الباری، ج10، ص 527۔

بہ ہے جس کا حاصل معنی ما یجبُ اِتقاءُ ہے یعنی ہر وہ چیز جس سے بچنا واجب ہے اور مستثنیٰ مفرغ ہے یعنی مستثنیٰ منہ میں عموم اوقات ہے۔

اس ترکیب کے مطابق آیت کریمہ سے معنی مرادی اس طرح ہوگا کہ اہل ایمان کسی بھی وقت غیر مسلموں کے ساتھ موالاۃ نہ کریں مگر اُن کی طرف سے کسی ایسی چیز کا خوف لاحق ہوتے وقت جس سے بچنا واجب ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ اس معنی کے مطابق بلاتفریق مسلک جملہ مفسرین کرام کے نزدیک ''تقاۃ'' کا مظہر جان و مال، عزت و آبرو، اسلامی مفاد و عقیدہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ کسی جابر و ظالم کی جانب سے اِن میں سے کسی کے ضیاع کا خوف لاحق ہونے کی صورت میں اُس کے ساتھ ظاہری موالاۃ کا اظہار کر کے اِن کو بچانا جائز ہے جو حسب مواقع کبھی واجب کبھی مستحب اور کبھی مباح ہوتا ہے۔ جس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں ہم نذر قارئین کر آئے ہیں۔

اہل علم سے مخفی نہیں ہے کہ شریعت کی زبان میں تقیہ کی حقیقت بھی اس سے جدا کوئی چیز نہیں ہے۔ لہٰذا آیت کریمہ کی اس ترکیب نحوی کا شیعہ سنی کے مابین غیر متنازعہ ہونے کے باوجود تقیہ کو متنازعہ بنا کر شیعہ کے ساتھ خاص اور اہل سنت کے لیے شجرۂ ممنوعہ مشہور کرنا قابل فہم نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کو تعصب سے بچنے اور حقائق کی روشنی میں مسائل کو سمجھنے کی توفیق دے۔

دوسری ترکیب:۔ اس میں پہلی ترکیب کے ساتھ جملہ تفصیلات مذکورہ میں اتحاد و اشتراک ہونے کے باوجود فرق صرف لفظ ''تقاۃ'' میں ہے کہ یہ منصوب بنا بر مفعول مطلق ہے اس ترکیب کے مطابق آیت کریمہ کے معنی اِس طرح ہوں گے کہ اہل ایمان کسی بھی وقت غیر مسلموں کے ساتھ موالاۃ نہ کریں مگر اُن کی طرف سے سچ مچ خوف لاحق ہوتے وقت۔ کہ ایسے وقت میں محض ظاہری موالاۃ کا اظہار کر کے اپنی جان و مال، عزت و آبرو اور مذہبی مفاد اور عقیدہ کو بچانا جائز ہے۔ تو ظاہر ہے کہ اس ترکیب اور اس کے مطابق معنی مرادی کے متفقہ ہونے کے بعد بھی تقیہ کے جواز کو شیعہ کا مذہبی خاصہ قرار دے کر اہل سنت کے لیے ممنوع ٹھہرانے کا کوئی جواز نہیں بنتا۔ کاش اس معکوسی تبلیغ پر نظر ثانی کرنے کی توفیق

ہمارے حضرات کو نصیب ہو جائے۔ ایمان کا تقضا یہ نہیں ہے کہ کرید کشید کر کے اختلاف پیدا کیا جائے بلکہ توحید کلمہ کی فرضیت کا مقتضا یہ ہے کہ حتی المقدور اختلاف سے بچنے کی کوشش ہو۔

تیسری ترکیب:۔ ''اِلَّا اَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً'' کا تعلق ''وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِي شَيْءٍ'' کے ساتھ ہو اس کے علاوہ تمام مذکورہ تفصیلات ترکیب اول کی طرح ہی ہیں اس کے مطابق آیت کریمہ کے معنی اِس طرح ہوں گے کہ جس نے بھی غیر مسلموں کے ساتھ موالاۃ کی تو وہ کسی وقت بھی اللہ کے قرب ومحبت کا لائق نہیں ہوسکتا مگر غیر مسلموں کی طرف سے کسی ایسی چیز کا خوف لاحق ہوتے وقت جس سے بچنا واجب ہے۔

چوتھی ترکیب:۔ اس میں تیسری ترکیب کی مذکورہ جملہ تفصیلات کے ساتھ اتحاد واشتراک ہونے کے باوجود فرق صرف ''تُقَاةً'' کی حقیقت اور اس کے منصوب ہونے کی نوعیت میں ہے کہ یہ مصدر اور مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اس ترکیب کے مطابق آیت کریمہ کے معنی یہ ہوں گے کہ جس نے بھی غیر مسلموں کے ساتھ موالاۃ کی تو وہ کسی وقت بھی اللہ کے قرب ومحبت کا لائق نہیں ہوسکتا مگر غیر مسلموں کی طرف سے سچ مچ خوف لاحق ہوتے وقت کہ ایسے وقت میں محض ظاہری موالاۃ کا اظہار کر کے اپنی جان ومال،، عزت وآبرو اور مذہب وعقیدہ کو بچانا جائز ہے۔

پہلی دو ترکیبوں میں شیعہ سنی کی عدم تفریق تقیہ کے جواز میں بھی اُن کے عدم تفریق کو مستلزم ہونے کی طرح اِن دونوں ترکیبوں کا فریقین کے مابین مسلّمہ ہونا بھی تقیہ کے جواز میں عدم تفریق کو مستلزم ہے اس کے باوجود تقیہ کو شیعہ کا خاصہ قرار دے کر اہل سنت کے نزدیک ناجائز ہونے کے تأثر دینے کا کوئی جواز باقی نہیں رہتا۔ یہ تو آیت کریمہ کی بنیادی ترکیبوں کا حال ہے کہ خالصتاً لغت و بلاغت اور فصاحت ونحو کا مسئلہ ہونے کی وجہ سے ہر دو فریقوں کے لیے یکساں قابلِ تسلیم ہیں تو ظاہر ہے کہ کسی بھی کلام کا ترکیبی معنی ہی اُس کے متکلم کا معنی مرادی ہوتا ہے بالفاظ دیگر معنی مرادیٔ متکلم معنی ترکیبی کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہوتا۔ لہٰذا آیت کریمہ کی اِن بنیادی ترکیبوں سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد بطور

منطوق الکلام معلوم ہورہی ہے اُس کا تقیہ کے جواز پر صریح دلیل ہونا ہمارے حضرات کو دعوت فکر دے رہا ہے کہ وہ اپنے موقف پر نظر ثانی کریں تا کہ ایک منصوصی حکم سے انکار کرنے کے گناہ سے بچ سکیں۔ اِس کے علاوہ مجھے ان علماء کرام پر تعجب ہو رہا ہے جو سورۃ آل عمران، آیت نمبر 28 کے تحت تفسیر بیضاوی وجلالین جیسی شاملِ درس اور ہر مدرسہ میں پڑھائی جانے والی تفسیروں میں بھی بالترتیب لکھی ہوئی اِن عبارات کے برعکس تبلیغ کیوں کر رہے ہیں؟

جیسے بیضاوی میں ہے؛

''مُنِعَ مِن مُوَالَاتِهِم ظَاهِرًا وَّبَاطِنًا فِي الْاَوْقَاتِ كُلِّهَا اِلَّا وقتَ المخافة فَاِنَّ اِظْهَارَ المُوَالَاةِ حِيْنَئِذٍ جَائِزٌ كَمَا قَالَ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ كُن وَسَطًا وَّامْشِ جَانِبًا''

غیر مسلموں کے ساتھ موالاۃ کرنے سے ظاہر و باطن میں ہر وقت منع کیا گیا ہے مگر اُن کی طرف سے خوف لاحق ہوتے وقت کیوں کہ ایسے وقت میں اُن کے ساتھ ظاہری طور پر موالاۃ کا اظہار کرنا جائز ہے جیسے حضرت عیسیٰ ں نے فرمایا تھا کہ ناموافق معاشرہ میں بظاہر اُن کا ساتھ دیں اور حقیقت میں اُن کے کردار سے کنارہ کش رہو۔

جلالین میں ہے؛

''اَیْ تَخَافُوْا مَخَافَةً فَلَكُمْ مُوَالَاتُهُم باللسانِ دُونَ القلبِ وَهٰذا قبلَ عزة الاسلام ويجرى فى بَلَدٍ ليس قويا فيها''

ظالموں کی طرف سے سچ مچ خوف لاحق ہونے کی صورت میں تمھارے لیے اُن کے ساتھ قلبی محبت کے بغیر محض زبانی موالاۃ کا اظہار کرنا جائز ہے اور تقیہ کی یہ صورت اسلام کا غلبہ پانے سے قبل معمول بہ تھی۔ اب بھی کسی خطہ میں اگر کوئی مسلمان اہل باطل کے مقابلہ میں ضعیف ہو تو اُس کے لیے بھی یہ حکم جاری رہتا ہے۔

تقیہ کا شرعی حکم ہونا اگر چہ ہمارے اہل سنت کے چاروں مذاہب کی تفسیروں میں لکھا ہوا ہے جیسے گزشتہ صفحات میں ہماری بیان کردہ تفصیل وحوالہ جات سے واضح ہو چکا ہے تاہم غیر درسی کتابوں تک ہر وقت ہر شخص کی رسائی نہیں ہوتی لیکن درسیات کا پڑھنا اور پڑھانا ہر عالم و متعلم کی ضرورت ہونے کی وجہ سے کسی سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا۔ایسے میں تقیہ کے غیر متنازعہ حکم شرعی کو خواہ مخواہ متنازعہ بنانا اور اُسے مذہب شیعہ کہہ کر اہلسنت کے لیے شجرہ ممنوعہ قرار دینا مذہبی عصبیت کی آلودگی سے محفوظ حضرات کے لیے باعث تعجب نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا؟ درسی تفسیروں کے علاوہ درس نظامی کے نصاب میں شامل اور ہر دینی مدرسہ میں پڑھی اور پڑھائی جانیوالی کتب احادیث کی مندرجہ ذیل روایات کو پڑھنے او رپڑھانے والے حضرات پر بھی ہمیں تعجب ہو رہا ہے کہ تقیہ کے شرعی حکم ہونے پر دلالت کرنے والی ان واضح روایات اور صحابہ کرام کے اِس نا قابل انکار عمل سے ہمارے یہ حضرات کیوں انکار کر رہے ہیں۔

بخاری شریف میں موجود حدیث نبوی ﷺ ''لَوْلَا حَدَاثَةُ قَوْمِكِ بِالْكُفْرِ لَنَقَضْتُ الْبَيْتَ ثُمَّ لَبَنَيْتُهُ عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ '' (بخاری شریف، ج 1، کتاب المناسک ص 215) کو پڑھتے اور پڑھاتے ہوئے یہ حضرات کیا تصور کرتے ہوں گے؟ کیا مصلحت پسندی یا کسی بڑے نقصان سے بچنے کے لیے حکمت کاری کہنے سے حقائق تبدیل ہو سکتے ہیں؟ ہم نے دیکھا ہے کہ بعض حضرات دوسروں میں تقیہ والا ایسا کردار دیکھ کر اسے منافقت کہتے ہیں جب خود ایسا کرتے ہیں تو اسے مصلحت، برداشت اور گزارہ جیسے ناموں سے یاد کرتے ہیں جبکہ حقیقت میں وہ تقیہ سے خالی نہیں ہے چاہے جائز ہو یا ناجائز۔ بہر حال اہل سنت کہلانے والے طبقوں میں اسے اصل نام سے یعنی تقیہ سے یاد کرنے سے جھجک محسوس کرتے ہیں اور شرماتے ہیں جیسا ہندو عورت خاوند کا نام لینے سے شرماتی ہے۔

اِسی طرح بخاری شریف میں موجود حضرت ابو ہریرہ ص کے فرمان ''حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ وِعَائَيْنِ فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ، وَأَمَّا الآخَرُ فَلَوْ بَثَثْتُهُ قُطِعَ هَذَا الْبُلْعُومُ '' (بخاری شریف، ج 1، کتاب العلم، ص 62) کو پڑھتے اور پڑھاتے ہوئے کیا سوچتے ہوں گے؟ جبکہ اکثر شارحین

حدیث نے اِس کے مضمون کو حضرت ابو ہریرہ ص کا عمل بالتقیہ پر محمول ہونے کے ساتھ تصریح کی ہیں جیسے شارح قسطلانی، عینی، فتح الباری، کرمانی وغیرہ میں صراحتاً لکھا ہوا موجود ہے۔ مشتے نمونہ از خروارے فتح الباری کے الفاظ مندرجہ ذیل ہیں؛

''وَحَمَلَ الْعُلَمَاءُ الوِعَاءَ الذی لَم یَبُثَّه علی الاحادیث التی فِیْهَا تبیینُ اَسامِی اُمراء السُّوء و اَحوالُهُم وَ زَمَنُهم وقد کان ابو هریرة یُکَنّی عن بعضه ولا یُصَرِّحُ به خوفاً عَلٰی نَفْسِهِ مِنهُم کَقَوْلِهِ اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ رَأس الستین واِمارة الصبیان یُشیرُ الیٰ خلافةِ یزید بن معاویة لانها کانت سنة ستین من الهجرة واستجاب الله دُعاءَ ابی هریرة فمات قبلها بِسَنةٍ''(۱)

حضرت ابو ہریرہ ص نے علم کے جس حصّے کو لوگوں میں نہیں پھیلایا علماء کرام نے اُسے اُن احادیث پر محمول سمجھا ہے جن میں گمراہ بادشاہوں اور اُن کے حالات و تاریخوں کا بیان تھا اور حضرت ابو ہریرہ کبھی کبھی اُن میں سے بعض کا کنایۃً ذکر کیا کرتے تھے اور اُن ظالموں کی جانب سے اپنی جان پر خوف محسوس کرنیکی وجہ سے صراحتاً بیان نہیں کرتے تھے جیسے کہا کرتے تھے میں ساٹھویں سن ہجری کے آغاز سے اور بچوں کی حکمرانی سے خدا کی پناہ مانگتا ہوں، اس سے وہ یزید ابن معاویہ کی حکمرانی کی طرف اشارہ کیا کرتے تھے اِس لیے کہ ساٹھویں سن ہجری کے آغاز سے اُس کی منحوس حکمرانی وجود میں آئی تھی تو اللہ تعالیٰ نے ابو ہریرہ ص کی اس دعا کو قبول فرما کر ساٹھویں سن ہجری سے ایک سال پہلے ہی اُنہیں وفات دی۔

عینی شرح بخاری میں ہے؛

''وَکَانَ اَبُوْهُرَیْرَة یَقُوْلُ لَوْشِئتُ اَن اُسَمِّیهم بِاَسْمَآئهِمْ فخشِیَ عَلٰی نَفْسِهِ فَلَم یصَرح وَکَذٰلِکَ یَنبَغِی لِکُلِ من امَر بِمَعْرُوْفٍ اِذا خَافَ عَلٰی نَفْسِه فِی

(۱) فتح الباری، ج1، ص16، مطبوعہ بیروت۔

اَلتَّصرِیحِ اَنْ یُّعرِّضَ ''(۱)

یعنی حضرت ابوہریرہ ص کہا کرتے تھے کہ اگر ان لوگوں سے مجھے اپنی جان کا خوف نہ ہوتا تو میں اُن کا نام تمہیں بتادیتا تو ابوھریرہ خوف کی وجہ سے اُن کے ناموں کے ساتھ تصریح نہیں کی۔ اِسی طرح ہر مبلّغ کو چاہئے کہ جب ظالموں کی طرف سے اپنی جان کا خوف محسوس کریں تو تعریض وکنایات سے کام لے۔

فتح الباری شرح صحیح البخاری میں حضرت ابوہریرہ کی مذکورہ روایت کی خود اُن ہی کی طرف سے بیان شدہ تشریح وتفسیر کو اور جن حالات کیوجہ سے صحابہ کرام تقیہ پر عمل کرنے پر مجبور تھے اُنہیں خود اُن ہی کے مندرجہ ذیل الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں؛

''اَعُوذُ بِاللّٰہِ مِن اِمارۃِ الصِبیَانِ قَالُوا وَمَا اِمارۃ الصبیانِ؟ قَالَ اِن اَطعتُمُوھُم ھَلکتُم اَی فِی دِینِکم وَاِن عَصَیتمُوھُم اَھلَکُوکُم اَی فِی دُنیاکُم بِاِذھاقِ النفسِ اَو بِاِذھابِ المَالِ اَوبِھِما''(۲)

حضرت ابوہریرہ ص نے کہا بچوں کی حکمرانی سے خدا کی پناہ مانگتا ہوں اُن کے سامعین نے پوچھا کہ بچوں کی حکمرانی کیا چیز ہے؟ تو اُنہوں نے جواب دیا کہ وہ ایسا غیر اسلامی کردار ہے کہ اگر تم اُن کا ساتھ دو گے تو تمہارا دین خراب ہوگا اور اگر تم اُن کا ساتھ نہ دو گے تو وہ تمہیں ستا کر ہلاک کریں گے یا تمہارے مال وجائیدادوں کی تباہی کریں گے یا جانی ومالی ہر دو مصیبتیں تم پر ڈھائیں گے۔

مذہبی تعصب سے پاک ذہن رکھنے والے حضرات بخاری شریف کی اس روایت اور اُس کے شارحین ومحدثین کی اِن تصریحات کو پڑھنے کے بعد ظالموں کی طرف سے جان ومال کو خطرہ لاحق

---

(۱) عینی شرح بخاری، ج2، ص185، مطبوعہ بیروت۔

(۲) فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج13، ص10۔

ہونے یا اعتقادی و مذہبی نقصان پہنچائے جانے کے خوف کے وقت حضرت ابو ہریرہ کا عمل بالتقیہ کرنے میں ذرہ برابر شک نہیں کر سکتے ہیں کہ اُنہوں نے صرف اور صرف کج کلاہاں بنو اُمیّہ کے خوف کی وجہ سے حدیث بیانی سے اجتناب اختیار کیا تھا۔ اسی طرح ایک اور صحابی حضرت ابو الدرداءؓ کا تقیہ کرنا بخاری شریف میں مذکور ہے اُنہوں نے فرمایا؛

''إِنَّا لَنَكْشِرُ فِي وُجُوهِ أَقْوَامٍ وَإِنَّ قُلُوبَنَا لَتَلْعَنُهُمْ''(۱)

ہم کچھ ناپسندیدہ لوگوں کے منہ پر ہنستے ہیں جبکہ ہمارے دل اُن پر لعنت کرتے ہیں۔

امام بخاری کا حضرت ابو الدرداءؓ کے اس کردار کو لوگوں کے ساتھ مداراۃ کرنے کے باب میں بطور تعلیق بیان کرنا اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اُن کی نگاہ میں بھی حضرت ابو الدرداء کا یہ عمل مداراۃ یعنی لوگوں کے ساتھ رکھ رکھاؤ کرنے کی اُن صورتوں میں شامل ہے جن پر تقیہ کی تعریف صادق آتی ہے۔ جیسے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے فرمایا ہے؛

''اَلتَّقِيَّةَ الْمُشَارِ اِلَيْهَا مُدَارَاة النَّاس ظَاهِرَةً''

یعنی سورۃ آل عمران، آیت نمبر 28 میں جس تقیہ کے جواز کا اشارہ دیا گیا ہے اُس سے مراد ناموافق لوگوں کے خوف سے بچنے کے لیے اُن کے ساتھ ظاہری مداراۃ کرنا ہے۔

حضرت ابو الدرداءؓ جیسے جلیل القدر صحابہ کرام کے اِس تقیہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے بعض اسلاف اہل سنت نے مداراۃ کی بعض صورتوں کا عین تقیہ ہونے کے ساتھ تصریح کی ہیں۔ جیسے تفسیر روح المعانی میں ہے؛

''وَعَدَّ قوم من باب التقية مُداراةَ الكُفَّارِ و الفَسَقَة و الظَلَمة و اِلانَة الكلامِ لَهم والتبسُّمَ في وُجوههم وَالانبساطَ مَعهُم وَاعطائهم لِكَفِّ اَذاهم وَقَطعِ لِسانِهم وَصيانةِ العِرضِ مِنهُم ولايُعَدُّ ذالک من باب الموالاةِ المنهی عنها بل هِی

(۱) بخاری شریف، ج2، ص905، مطبوعہ سعید کمپنی کراچی۔

سُنَّةٌ وَاَمرٌ مَشرُوعٌ" (۱)

اہل سنت کے کچھ اسلاف نے کفار، فساق اور ظالموں کے خوف سے بچنے کے لیے اُن کے ساتھ ظاہری مداراۃ کرنے کو اور نہ چاہتے ہوئے بھی اُن کے ساتھ کلام میں نرمی کرنے کو، اُن کے منہ پر مصنوعی خوشی وہنسی ظاہر کرنے کو، بے تکلفی کا برتاؤ کرنے کو، اُن کے ضرر سے بچنے، اُن کا منہ بند کرنے اور اپنی عزت وآبرو کو اُن سے بچانے کے لیے اُنہیں کچھ دینے کو تقیہ کے باب میں شمار کیا ہے اور اِس عمل کو غیر مسلموں کے ساتھ محبت وموالات کرنے کی حرام کاری میں نہیں شمارا جاسکتا ہے کیوں کہ وہ حرام ہے جبکہ یہ سب کچھ شریعت کے احکام وما مور بہ اور سنت کے مطابق اعمال ہیں۔

اِس کے علاوہ تقیہ کو شرعی رخصت کے زمرہ سے نکال کر شیعہ کا گناہ اور اہل سنت کے حق میں شجرۂ ممنوعہ مشہور کرنے کی روش اس وجہ سے بھی باعث تعجب ہے کہ اہل سنت کے نزدیک شرعی دلائل چار ہیں؛

کتاب سنت اِجماع اُمت قیاس

جس کا مطلب یہ ہے کہ انسانوں کے کسی عمل کے جائز ہونے کے لیے ان میں سے کسی ایک سے اُس کا ثابت ہونا ضروری ہے جبکہ تقیہ قرآن شریف سے ثابت ہونے کے ساتھ احادیث نبویہ ﷺ سے اُس کی تائید اور اجماع امت وقول مجتہد سے اُس کی عملی تصدیق بھی ہورہی ہے۔ ایسے میں ہمارے اہل سنت مبلغین کا اسے اسلامی حکم ہونے سے نکال کر گناہ کے زمرہ میں مشہور کرنا باعث تعجب نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا؟

قرآن شریف کی سورۃ آل عمران، آیت نمبر 28...... سورۃ نحل، آیت نمبر 106 سے تقیہ کے شرعی ثبوت اور ان آیات کریمہ کی تفسیر میں احادیث کثیرہ کے علاوہ چاروں مذاہب اہل سنت اسلاف کی تصریحات کے جو حوالہ جات گزشتہ صفحات میں ہم بیان کر آئے ہیں اُن کی روشنی میں

(۱) تفسیر روح المعانی، ج3، ص122، مطبوعہ بیروت۔

چاروں دلائل شرعیہ سے اِس کا ثبوت واضح ہو چکا ہے۔ اِس کے ساتھ جمہورِ اُمت کا مستقل حوالہ بھی قارئین کی نذر کیا جاتا ہے۔

حضرت امام ابوبکر جصاص نے اپنی تفسیر احکام القرآن میں سورۃ آلِ عمران، آیت نمبر 28 کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''اِلَّاۤ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً ''یعنی'' ان تخافو تلفَ النفس اوبعضَ الاعضاء فتتقوهم باظهار الموالات من غير اعتقادٍ لها وهذا هو ظاهر مايقتضيه اللفظ وعليه جمهور اهل العلم''

تو ظاہر ہے کہ جمہور اہل علم سے مراد فرقہ خوارج کے ماسوا باقی کُل مکاتب اہل علم ہیں۔ جس میں شافعی کی کوئی تخصیص ہے نہ حنفی کی، مالکی کی نہ حنبلی کی، شیعہ کی نہ سنی کی۔ جیسے گزشتہ صفحات میں ان تمام مکاتبِ فکر کے ہمارے بیان کردہ حوالہ جات سے واضح ہو چکا ہے اور اس کے قیاس فقہی کے مطابق ہونے پر دلیل سلف صالحین سے منقول وہ تمام تصریحات ہیں جن میں اسے کسی ظالم کی طرف سے خوف لاحق ہونے کی بنا پر رخصت سمجھا گیا ہے۔ جیسے تفسیر المراغی میں سورۃ آل عمران، آیت نمبر 28 کی تفسیر وتشریح کرتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَهِيَ مِنَ الرُّخَصِ لِاَجلِ الضرُورات العَارِضة لا مِن اُصولِ الدين المُتَّبَعةِ دائماً
یعنی تقیہ کا جواز پیش آنے والی مجبوریوں کی ضرورت کی وجہ سے رخصت کے قبیل سے ہے، دین کے دائمی لازم الاتباع اصولوں میں سے نہیں ہے۔

تو ظاہر ہے کہ جب اس کے جواز کا دارومدار خوف جیسے عوارضات پر ہے تو ان عوارضات کے پیش نہ ہونے کی صورت میں اس کا جواز بھی ممکن نہیں ہوگا اور عوارضات کی مجبوری درپیش ہونے کی صورت

---

(۱) تفسیر احکام القرآن، ج2، ص289، مطبوعہ بیروت۔

(۲) تفسیر المراغی، ج3، ص 137

میں اس کا جواز بھی ناگزیر ہوگا۔ جیسے "الضرورات تُبیحُ المَحظُورات" کا قاعدہ کلیہ جملہ فقہا کرام کے مابین متفقہ ہے۔ اِسی بنیاد پر حضرت امام نووی نے اپنی تفسیر "مراح لبید" میں حضرت حسن بصری کا تقیہ کے قیامت تک جاری رہنے والا جائز حکم ہونے کا قول نقل کرنے کے بعد شریعت مقدسہ کے اس مسلمہ اُصول کا اس کی بنیاد ہونے کی تصریح کی ہے۔ جس کے الفاظ یہ ہیں؛

"رُوی عن الحسنِ انّہ قال التقیّۃُ جائزۃٌ للمومنین الیٰ یومِ القیامۃِ لانّ دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامکان"

حسن بصری سے روایت ہے کہ اُنہوں نے تقیہ کا اہل ایمان کے لیے قیامت تک جائز ہونے کا قول کیا ہے کیوں کہ ضرر سے اپنے آپ کو بچانا حتی المقدور واجب ہے۔

اس سے ظاہر ہو رہا ہے کہ حسن بصری نے بھی دوسرے فقہاء کرام کی طرح ہی تقیہ کے جواز اور اس کے رخصت فی الاسلام ہونے کے لیے دفع ضرر کو علت قرار دیا ہے۔ جو تمام فقہاء اسلام کے نزدیک مسلّمہ قاعدہ (الضرورات تُبیح المحظورات) کے عین مطابق ہے۔

خلاصۂ کلام بعد التحقیق:۔ تقیہ کو اہل تشیع کا مذہبی خاصہ کہہ کر اہل سنت کے لیے شجرہ ممنوعہ قرار دینا بجائے خود ناجائز ہے، ناانصافی اور شیعہ کی مخالفت میں ایک اسلامی حکم سے انکار کے مترادف ہے۔ اِس لیے کہ اُس کی جتنی صورتیں جائز ہوسکتی ہیں وہ شیعہ سنی کی تفریق کے بغیر دونوں کے اکابرین کے نزدیک یکساں جائز ہیں اور جتنی صورتیں ناجائز ہیں وہ بھی دونوں کے نزدیک متفقہ طور پر ناجائز ہیں۔ اور جواز کی صورتوں میں واجب، مستحب اور مباح کے مراتب کا جو فرق ہے اس میں بھی فریقین کے اکابرین کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے ایسے میں مذکورہ سوال کے اندر تقیہ کے جائز سمجھنے والوں کو کافر کہنا یا گناہ کبیرہ کے مرتکب قرار دینا، بجائے خود معصیت اور شرعی حکم کے انکار سے خالی نہیں ہے۔

یہاں پر مجھے اس غالی شیعہ کا کردار یاد آ رہا ہے جسے فحۃ الیمن فیما یزول بذکرہ الشجن میں حکایت کے

طور پر ذکر کیا گیا ہے کہ ایک شیعہ سنی کے مابین دنیوی روابط تھے سنی کو پتہ چلا کہ میرے شیعہ دوست کے گھر گندم ختم ہونے کی وجہ سے اس کے ہاں خوراک کا مسئلہ پیدا ہوا ہے تو اس نے دوستی کا حق نبھاتے ہوئے اس کے پاس گندم کی بوری بھیجی جو گزشتہ سال کی پرانی تھی جسے اُس ماحول کی زبان میں عتیق کہا جاتا تھا جیسے رواں سال کی تازہ گندم کو جدید کہا جاتا ہے گندم دیکھ کر شیعہ نے محسوس کیا کہ وہ عتیق ہے اس کا ذہن حضرت ابوبکر صدیق ؓ کی طرف گیا کہ ان کا لقب بھی عتیق تھا محض اس اسمی اشتراک کیوجہ سے اُس نے وہ گندم واپس کردی جس پر اُس کے سنی دوست نے عتیق کی عوض جدید گندم کی بوری میں قدرے مٹی کی آمیزش کر کے بھیج دی جسے دیکھ کر اس کا ذہن حضرت علی ؓ کی کنیت (ابوتراب) کی طرف گیا تو خوشی سے پھولا نہ سمایا اور فرط مسرت میں درج ذیل شعر لکھ کر بصد شکریہ کے ساتھ اپنے سنی دوست کے پاس بھیجے؛

بَعثتَ لنا بدلَ البُرِ بُرا رجآء للجزيل من الثواب

رَفَضناهُ عتيقا وارتضينا به اذجآء وهو ابو تراب

(نفحۃ الیمن فیما یزول بذکرہ الشجن، ص 43، مطبوعہ مذہبی کتب خانہ قصہ خوانی پشاور)

تعصب جس پر غالب ہو جائے اسے جہل کی ہلاکت سے نکلنے نہیں دیتا۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق ؓ جیسے فنافی الرسول اور محسن ملت صحابی سے عداوت رکھنے والے ایسے بدنصیبوں کو مغلوب الشقاوۃ کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو شیعہ کہلانے والے ان گمراہوں کا حضرت صدیق اکبر ؓ کے نام سے نفرت کرنے میں اور سنی کہلانے والے ان حضرات کا تقیہ کے نام سے الرجک ہونے میں قدر مشترک تعصب کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ ورنہ شیعہ ماحول میں تعصب کے بجائے اگر آزاد ذہن سے اور حقائق کی روشنی میں صحابہ رسول کی اسلامی خدمات پر غور کیا جائے، ان کی طرف سے اسلام کی آبیاری کے لیے دی گئی قربانیوں کو پیش نظر رکھا جائے اور ان کی اسلامی زندگی کے بااخلاص زاویہ ہائے حیات سے روشنی لی جائے تو نہ صرف ابوبکر صدیق ؓ کو عتیق من النار

کہا جائے عمر فاروق کو حق کا معیار کہا جائے بلکہ سب کے لیے (رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنۡھُمۡ وَرَضُوۡاعَنۡہُ) کی خوشبو سے بھی اپنے سینوں کو منور کیا جائے اور "الصحابۃ کلھم عدول وعتقاء من النار" کا نعرہ بھی لگایا جائے لیکن شیعہ کے مذہبی استعمار نے اپنی عوام کو ایسے گھٹا ٹوپ اندھیرے میں رکھا ہوا ہے کہ اس سے نکل کر روشنی کی طرف آنے کی سبیل ہی نہیں ہے اسی طرح اہل سنت و جماعت کہلانے والے یعنی سنت نبوی اور جماعۃ الصحابہ کے پیرو ہونے کا دعویٰ کرنے والے تقیہ کے حوالہ سے تعصب کو چھوڑ کر اگر آیت کریمہ "اِلَّا اَنۡ تَتَّقُوۡا مِنۡھُمۡ تُقَاۃً" (آلِ عمران، 28) اور آیت کریمہ "اِلَّا مَنۡ اُکۡرِہَ وَقَلۡبُہٗ مُطۡمَئِنٌّ بِالۡاِیۡمَانِ" (النحل، 106) جیسے نصوص کو حقائق کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کریں یا کم از کم مفسرین کی روشنی میں ہی دیکھیں تو تقیہ کے نام سے الرجک نہ ہوتے، اسے اٹھا کر شیعہ کی جھولی میں ڈال کر اپنے لیے شجرۂ ممنوعہ نہ کہتے اور خود سراپا اس میں مبتلا ہونے کے باوجود انکاری نہ ہوتے۔ (فَاِلَی اللّٰہِ الۡمُشۡتَکٰی وَھُوَ وَلِیُّ التوفیق وَالۡھُدٰی)

اَللّٰھُمَّ اَنۡتَ تَعۡلَمُ اَنۡ ھٰذَاجُھۡدُ الۡمُقِل اداءً لِحَقِّکَ وَحَقِّ کَلَامِکَ فَتَقَبَّلۡہُ مِنِّی وَاَنۡتَ السَّمِیۡعُ الۡعَلِیۡمُ، وَصَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلٰی حَبِیۡبِہٖ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیۡہِ وَآلِہٖ وَاَصۡحَابِہٖ اَجۡمَعِیۡنَ

وَاَنَاالۡعَبۡدُالضَّعِیۡفُ

پیر محمد چشتی 19-4-2004

ختم النبوۃ کے منافی وساوس کا ازالہ

مسئلہ یہ درپیش ہے کہ رسوائے زمانہ کتاب ''تحذیر الناس'' کی عبارت ''اگر بعد زمانہ نبوی دوسرا نبی پیدا ہو جائے پھر بھی خاتمیت محمدی ﷺ میں کچھ فرق نہیں آئے گا۔'' کو درست ثابت کرنے کے لیے کچھ لوگ وہ حدیث پیش کرتے ہیں جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے؛

''لَوْ عَاشَ اِبْرَاهِيمُ لَكَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا''

اگر ابراہیم ابن رسول اللہ ﷺ زندہ رہتے یقیناً نبی ہوتے۔

نیز بعض محدثین نے اِس کی تشریح کرتے ہوئے اور حدیث ''اَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ لَا نَبِيَّ بَعْدِیْ وَلَا رَسُوْلَ'' سے مقصد بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے خاتم النبیین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ کے بعد کوئی ایسا نبی نہیں آ سکتا جو آپ ﷺ کی اُمت میں شمار نہ ہو بلکہ شریعت محمدی ﷺ کو منسوخ قرار دے۔ اِس سلسلہ میں شرح فقہ اکبر میں ملا علی القاری کی یہ عبارت پیش کی جاتی ہے؛

''اِذِ الْمَعْنٰى اَنَّهٗ لَا يَاْتِیْ نَبِیٌّ بَعْدَهٗ يَنْسَخُ مِلَّتَهٗ وَلَمْ يَكُنْ مِنْ اُمَّتِهٖ''

اِسی طرح کچھ دوسرے محدثین کی توجیہات سے بھی شکوک وشبہات پیدا کیے جا رہے ہیں جس سے سادہ لوح مسلمانوں کے گمراہ ہونے کا خطرہ پیدا ہو رہا ہے۔ نیز امام احمد رضا بریلوی کے فتاویٰ رضویہ میں لکھا ہے کہ؛

''اگر رسول اللہ ﷺ کے بعد دوسرا پیغمبر آتا پیرانِ پیر شیخ عبدالقادر جیلانی پیغمبر ہوتے۔''

اِس سے بھی تحذیر الناس والا عقیدہ اور قادیانی عقیدہ کو درست ثابت کرنے کی کوشش سے متعلق آواز آ رہی ہے۔ مہربانی کر کے اِن تینوں شبہات سے متعلق جو اسلامی احکام ہیں اُنہیں ظاہر کریں۔

(جَزَاکَ اللّٰہ خَیْرًا)

جواب:۔ مذکورہ سوالات کا بالترتیب جواب اس طرح ہے کہ روایت ''لَوْ عَاشَ اِبْرَاهِيمُ لَكَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا'' سے قادیانی والا یا تحذیر الناس والے صریح التزامِ کفر کے جواز پر استدلال کرنے کی کوشش ڈوبتے ہوئے شخص کو تنکے کا سہارا تلاش کرنے سے مختلف نہیں ہے جو نہایت نامعقول و بے ثبات ہے کیوں کہ اولاً یہ روایت حدیث نبوی علیہ السلام ہی نہیں ہے بلکہ مَن گھڑت وموضوع ہے۔

ثانیاً:۔ بالفرض والتقدیر حدیث نبوی علیہ السلام ہونے کی صورت میں اس میں مذکور نُبُوَّۃ سے مراد لُغوی نبوت ہوگی جو ختم النبوۃ کے قطعی ویقینی عقیدہ کے منافی نہیں ہے اور ملا علی قاری وغیرہ محدثین سے ثابت مذکورہ توجیہ کہ ''لَا یَأْتِی نَبِیٌّ بَعْدَہٗ یَنْسَخُ مِلَّتَهٗ وَلَمْ یَكُنْ مِنْ اُمَّتِهٖ'' سے مراد بھی یہی کچھ ہے کہ عقیدہ ختم النبوۃ کا تعلق نبوۃ کے شرعی مفہوم کے ساتھ ہے جبکہ اس روایت کا تعلق نبوۃ کے لُغوی مفہوم کے ساتھ ہے جو آپس میں ضدین ہیں نہ نقیضین لہٰذا اشتباہ کی جڑ ہی کٹ جاتی ہے یعنی ''وہ شاخ ہی نہ رہی جس پہ آشیانہ تھا''۔

جواب کے اِس اِجمال میں اول اور دوم اشتباہ کے راستے مسدود ہو جاتے ہیں اگر ''در خانہ کس است..... یک حرف بس است''، یعنی اہل علم کے لیے اتنا کافی ہے جبکہ تیسرے اشتباہ یعنی فتاویٰ رضویہ کے حوالہ سے اُٹھائے جانے والے اشتباہ کا جواب اِس اِجمال کی تفصیل کے بعد پیش کریں گے۔ (انشاء اللہ تعالیٰ)

عام قارئین کے لیے اِس کی تفصیل اِس طرح ہے کہ مذکورہ روایت ''لَوْ عَاشَ اِبْرَاهِيمُ لَكَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا'' کو حدیث نبوی علیہ السلام سمجھنا غلط ہے کیوں کہ حدیث نبوی علیہ السلام کا فی الواقع صادق ہونا ضروری ہے جبکہ یہ صادق نہیں بلکہ کذب ہے اِس لیے کہ اس کا نقیض صادق ہے جو ''لَوْ عَاشَ اِبْرَاهِيمُ لَمَا كَانَ نَبِيًّا'' ہے یعنی ابراہیم ابن رسول اللہ علیہ السلام اگر زندہ رہتے تب بھی نبی نہ ہوتے۔ اور اہل علم جانتے ہیں کہ نقیضین کا جمع ہونا ایسا ہی محال ہے جیسا رفع ہونا بلکہ ایک کا صدق لِذاتہ دوسرے کے کذب کو مستلزِم ہے جس کے بعد اُس کے کذب پر کوئی اور دلیل تلاش کرنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں۔

باقی رہا یہ تصور کہ اس کا نقیض کیوں صادق ہے؟

اِس لیے کہ وہ حقیقت پر مبنی ہے جو آیت کریمہ ''وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ '' (الاحزاب،40) اور صحیح حدیث ''خُتِمَ بِیَ النَّبِیُّوْنَ لَانَبِیَّ بَعْدِیْ وَلَارَسُوْلَ '' کی روشنی میں قطعی ویقینی اور اجماعی عقیدہ ہے کہ نبی اکرم سید عالم ﷺ کے بعد کسی دوسرے نبی کی پیدائش ناممکن ہے۔ جس پر نہ صرف یہ کہ شروع سے اب تک جملہ اہل اسلام کا اجماع ہے، مُسلّمہ اسلامی عقیدہ ہے اور نا قابلِ تردّد قطعی ویقینی ہے بلکہ ضرورتِ دینی کے قبیل سے ہے۔

ایسے میں مذکورہ روایت ''لَوْ عَاشَ إِبْرَاهِيمُ لَكَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا '' کے جھوٹ و من گھڑت اور کذب محض ہونے میں کس کو شک ہو سکتا ہے جبکہ اس کا نقیض ''لَوْ عَاشَ إِبْرَاهِيمُ لَمَا كَانَ نَبِيًّا '' صادق ہے جو اس کا کلامِ نبوی نہ ہونے بلکہ کسی وَضاع و گمراہ کا اختراع ہونے پر قطعی ویقینی دلیل ہے، جس کی تفصیل قیاس استثنائی اتصالی کی مندرجہ ذیل شکلوں میں کی جاسکتی ہے؛

''لَوْكَانَ كَلَامًا نَبَوِيًّا لَكَانَ صَادِقًا لَكِنَّهُ لَيْسَ بِصَادِقٍ فَلَيْسَ بِكَلَامٍ نَبَوِيٍّ ﷺ''.

''لَوْكَانَ كَلَامَ الرَّسُوْلِ ﷺ لَمَا كَانَ خِلَافَ الْقُرْآنِ لَكِنَّهُ خِلَافُ الْقُرْآنِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَهُوَ لَيْسَ بِكَلَامِ الرَّسُوْلِ ﷺ''.

''لَوْكَانَ كَلَامَ الرَّسُوْلِ ﷺ لَمَا كَانَ صَادِقَ النَّقِيْضِ لَكِنَّهُ صَادِقُ النَّقِيْضِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَهُوَ لَيْسَ بِكَلَامِ الرَّسُوْلِ ﷺ''۔

''لَوْكَانَ كَلَامَ الرَّسُوْلِ ﷺ لَمَا خَالَفَ الثَّابِتَ مِنْهُ ﷺ عَلٰى سَبِيْلِ الضَّرُوْرَةِ الدِّيْنِيَّةِ وَهُوَ عَقِيْدَةُ خَتْمِ النُّبُوَّةِ بِهٖ ﷺ لَكِنَّهُ خِلَافُ الثَّابِتِ مِنْهُ ﷺ عَلٰى سَبِيْلِ الضَّرُوْرَةِ الدِّيْنِيَّةِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَهُوَ لَيْسَ بِكَلَامِ الرَّسُوْلِ ﷺ''.

اسی طرح اسکے موضوع ہونے پر بھی استدلالِ غیر مباشر کے انداز پر مندرجہ ذیل تفصیل کی جاسکتی ہے؛

"هُوَ مُوضُوع وَمُخْتَرع.

لِاَنَّهُ تُوجَدُ فِيْهِ الْعَلَامَة الْيَقِيْنِية لِلْوَضْعِ وَالْاِخْتِرَاعِ.

وَهِيَ مُخَالَفَته لِلضَّرُوْرَة الدينيه.

وَكُلُّ مَا تُوجَدُ فِيْهِ عَلَامَة الْوَضْع وَالْاِخْتِرَاع مُوضُوع.

فَهٰذَا مُوضُوع مُخْتَرعٌ".

باقی رہا یہ تصور کہ اسلام کے کسی قطعی ویقینی عقیدہ سے خلاف ہونے کا وضع واختراع کی علامت ہونے کی کیا حیثیت ہے تو وہ اِس طرح ہے کہ جملہ مکاتب فکر اہل اسلام کے اکابرین کی تصریحات کے مطابق کسی روایت کے موضوع ومختر ع ہونے کی پہچان کے لیے متعدد طریقے اور مختلف علامات ہیں جن میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں؛

آیت قرآن کے کسی قطعی حکم سے خلاف ہو۔

نبی اکرم سیدِ عالم ﷺ سے ثابت کسی ایسے اسلامی حکم سے خلاف ہو جو ضرورتِ دینی کی حد تک مشہور ہے۔

جملہ مکاتب فکر اہل اسلام کے اکابرین سے ثابت اجماعِ قطعی سے خلاف ہو۔

حدیث متواتر ومشہور سے خلاف ہو۔

مشاہدہ سے خلاف ہو۔

عقل سے خلاف ہو۔

موضوع روایت کی پہچان وعلامات کے سلسلہ دراز میں اِن کے علاوہ بھی بہت سی چیزیں اُسلاف کی کتابوں میں لکھی ہوئی موجود ہیں لیکن یہ چھ (6) وہ ہیں جن پر سب متفق ہیں اور اِس موضوع سے متعلق لکھی گئی سب کتابوں میں موجود ہیں جو علماء اُصول سے مخفی ہیں نہ علماء حدیث سے مشتے نمونہ از خروارے ودانے از انبارے امام جلال الدین السیوطی نے تدریب الراوی شرح تقریب النواوی میں

کسی روایت کے موضوع ہونے کے لیے یقینی علامات کی تفصیل بتاتے ہوئے لکھا ہے؛

''اَوْیَکُوْن منا فیالدلالۃ الکتٰب القطعیۃ او السنۃ المتواترہ او الاجماع القطعی''(۱)

اِس کے بعد محدث ابن جوزی کے حوالہ سے لکھا ہے؛

''مَا اَحْسَنَ قَوْلَ الْقَائِلِ اِذَا رَئیتَ الْحَدِیْثَ یُبَایِنُ الْمَعْقُوْلَ اَوْیُخَالِفُ الْمَنْقُوْل اَوْیُنَاقِضُ الاُصُوْلَ فَاعلم انَّهُ مُوْضُوع''(۲)

الغرض کسی روایت کے موضوع و مَن گھڑت ہونے کی پہچان و علامات کے زمرہ میں یہ چھ (6) وہ ہیں جن میں دورائے کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ جس کے مطابق اِن کی موجودگی آپ ہی متعلقہ روایت کے موضوع و من گھڑت ہونے کی دلیل قرار پاتی ہے۔ جس کے بعد کوئی دوسری دلیل تلاش کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں رہتی۔

حقائق کی اِس روشنی میں پیشِ نظر روایت ''لَوْ عَاشَ اِبْرَاهِیمُ لکَانَ صِدِّیقًا نَبِیًّا'' کو دیکھنے سے صاف نتیجہ آرہا ہے کہ یہ عقل سے بھی خلاف ہے کیوں کہ اِس کا نقیض صادق ہے یعنی ''لَوْ عَاشَ اِبْرَاهِیمُ لَمَا کَانَ نَبِیًّا''۔ اہل علم جانتے ہیں کہ اجتماعِ نقیضین خلافِ عقل ہے اور نبی اکرم سیدِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت اُس اسلامی عقیدہ ''ختم النبوۃ'' سے بھی خلاف ہے جو ضرورتِ دینی کی حد تک مشہور ہے کہ اسلامی معاشرہ میں اُسے ثابت کرنے کے لیے دلیل تلاش کرنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں کی جاتی۔ اجماعِ قطعی سے بھی خلاف ہے کیوں کہ شروع سے لے کر اب تک اسلامی ماحول کے کل مکاتب فکر اہل علم کسی قسم انکار و نزاع کے بغیر اِس پر متفق چلے آرہے ہیں کہ نبی اکرم سیدِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دوسرے نبی کی پیدائش ممکن نہیں ہے۔ نصِ قرآنی ''وَخَاتَمَ النَّبِیِّینَ'' سے بھی خلاف ہے۔ جس کا

---

(۱) تدریب الراوی، ج 1، ص 276، مطبوعہ دار الکتب الحدیثیہ مصر۔

(۲) تدریب الراوی، ج 1، ص 277، مطبوعہ دار الکتب الحدیثیہ مصر۔

مفہوم اجماعِ اُمت کے مطابق قطعی ویقینی ہے۔ایسے میں اِس روایت ''لَوْ عَاشَ اِبْرَاهِيمُ لَكَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا'' کے موضوع وَمن گھڑت ہونے میں کس کو شک ہوسکتا ہے جس پر تفصیلی دلیل قیاسِ اقترانی کے مندرجہ ذیل غیر مباشر انداز سے بھی پیش کی جاسکتی ہے۔

هُوَ مُوضُوع.

لِاَنَّهُ خِلَافِ الضَّرُورَة الدِّينيه.

وَكُلُّ مَاهُوَ خِلَافِ الضَّرُورَة الدينيه موضوع.

فَهٰذَا مُوضُوع.

هُوَ مُوضُوع.

لانه خِلَافِ الْعَقْلِ للزومه اِجْتِمَاعَ النَّقِيضِين.

وَكُلُّ مَاهُوَ خِلَافِ الْعَقْلِ موضوع.

فَهٰذَا مُوضُوع.

هُوَ مُوضُوع.

لِاَنَّهُ خِلَافِ الْقُرْآنِ فِي ضوء الاِجْمَاع.

وَكُلُّ مَاهُوَ خِلَافِ الْقُرْآن مُوضُوع.

فَهٰذَا مُوضُوع.

اِسی وجہ سے محدثین نے اِسے کسی شک وتردّد کے بغیر جزم ویقین کے ساتھ موضوع روایات میں شمار کیا ہے جو اہلِ علم سے پوشیدہ نہیں ہے۔جب اِس کا موضوع اور مَن گھڑت ہونا اظہر من الشمس ہو چکا تو پھر اس کا سہارا لے کر قادیانی اور تحذیر الناس والے عقیدہ کو جائز ثابت کرنے کی ناکام کوشش کو بچکانہ تصور کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے جس کا پسِ منظر حدیث کی کتابوں میں پائے جانے والی ہر بات کو حدیثِ نبوی ﷺ سمجھنے کی غلطی یا دیدہ ودانستہ جان بوجھ کر دُنیا کو مغالطہ دینے کی خیانت سے خالی

نہیں ہے۔

باقی رہا یہ تصور کہ کچھ محدثین نے اِسے حدیث نبوی ﷺ ہونے کا احتمال بھی بیان کیا ہے اور اس کی توجیہہ کرنے کی بھی کوشش کی ہیں خاص کر ملا علی قاری نے اِس کی توجیہ کرتے ہوئے کہا ہے؛

''اِذِالمعنی انّہٗ لایأتی نبیٌّ بعدہ ینسخ مِلَّتَہٗ ولم یکُنْ مِنْ اُمَّتِہٖ''

جس سے قادیانی عقیدہ کے ساتھ تحذیر الناس والے عقیدہ کو بھی تقویت ملتی ہے اِس لیے کہ تحذیر الناس کے مصنف اور قادیانی بھی نبی اکرم سیدِ عالم ﷺ کے بعد ایسے نبی کی پیدائش کو ہی جائز کہتے ہیں جو نبی اکرم سیدِ عالم کے لائے ہوئے دین وملت کو منسوخ نہ کرے بلکہ دینِ محمدی ﷺ کے متبع ہونے کے ساتھ نبی اکرم سیدِ عالم ﷺ کے اُمتی بھی ہو ایسے میں اہلِ سنت کے اِن اَسلاف اور تحذیر الناس اور قادیانی والا عقیدہ کے مابین کوئی فرق ہی نہیں رہتا، ختم النبوۃ کے حوالہ سے جب اِن میں فرق ہی نہیں ہے تو پھر تحذیر الناس کے مصنف اور قادیانی کو مرتد وقابلِ نفرت اور اپنے اِن اَسلاف کو مؤمن مسلمان اور قابلِ محبت کہہ کر تفریق کرنے کا فلسفہ کیا ہے؟

اِس کا جواب اولاً:۔ حدیث کی کتابوں میں لکھی ہوئی ہر بات حدیث نبوی ﷺ نہیں ہوتی، قابلِ تسلیم اور واجب العمل نہیں ہوتی بلکہ دوسرے علوم وفنون کی کتابوں میں کچھ ضمنی، نا قابلِ عمل اور غلط باتیں پائے جانے کی طرح حدیث کی کچھ کتابوں میں بھی لوگوں نے کچھ غلط باتیں نبی الانبیاء والمرسلین خاتم النبیین ﷺ کی طرف منسوب کی ہیں جو اپنی قطعی ویقینی علامات سے پہچانی جاتی ہیں کہ وہ اللہ کے رسول سیدِ عالم ﷺ کی حدیث ہر گز نہیں بلکہ موضوع ومَن گھڑت ہیں، جن کی مثالوں پر مشتمل سینکڑوں صفحات ہمارے اَسلاف نے لکھے ہیں۔ پیشِ نظر روایت ''لَوْ عَاشَ اِبْرَاھِیمُ لَکَانَ صِدِّیقًا نَبِیًّا'' بھی بالیقین موضوعات کی اُس فہرست میں شامل ہے، جس پر دلائل ابھی ہم بیان کر آئے ہیں۔

ثانیاً:۔ جن حضرات نے اِسے حدیث نبوی ہونے کا امکان بتانے کے ساتھ اِس کے لیے جائز مصرف تلاش کرتے ہوئے توجیہات کے چکر میں پڑے ہوئے نظر آتے ہیں اُنہوں نے اِس کے ایک سے

زیادہ اَسناد اور متعدد طریقوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے احتیاط کی راہ اختیار کی ہیں جو در حقیقت عین بے احتیاطی اور صحیح وسقیم کی پہچان کے لیے فطری علامات سے صرفِ نظر کرنے کا نتیجہ ہے۔ نیز ان کی توجیہات ایک دوسرے سے متضاد ہونے کے ساتھ بعید از قیاس اور شرعی مآ خذ میں نادیدہ وناشنیدہ ہیں مثلاً بعض کا یہ کہنا کہ ''نبی کا بیٹا ہمیشہ نبی ہوتا ہے'' اور بعض کا یہ کہنا کہ ''حضرت ابراہیم ابن رسول اللہ ﷺ پر اللہ کے رسول سیدِ عالم ﷺ کا نماز جنازہ نہ پڑھنا اِس لیے تھا کہ بڑے ہو کر اُس نے نبی ہونا تھا جبکہ ایک نبی دوسرے نبی پر نماز جنازہ نہیں پڑھتا'' اور بعض کا یہ کہنا کہ ''یہ قضیہ شرطیہ ہے اور قضیہ شرطیہ کے صدق کے لیے اُس کے مقدم کا صدق ضروری نہیں ہے بلکہ اُس کے کذب یعنی عدم تحقق کی صورت میں بھی صادق ہو سکتا ہے۔ جیسا حضرت عمر فاروق ص کا فرمان حضرت صُہیب ص کے لیے ''نعم العبد صُهيب لَوْ لَمْ يَخَفِ اللّٰهَ لَمْ يَعْصِهِ'' (کنز العمال، ج 13، ص 437، حدیث نمبر 37146) میں صادق ہے۔ نیز حضرت سالم مولیٰ ابی حذیفہ ص کے لیے فرمانِ نبوی ﷺ ''اِنَّ سَالِمًا شَدِيْدُ الْحُبِّ لِلّٰهِ لَوْ لَمْ يَخَفِ اللّٰهَ مَا عَصَاهُ'' (حلیۃ الاولیاء، ج 1، ص 177، مطبوعہ دار الفکر بیروت) میں صادق ہے۔ اسی طرح یہاں پر بھی ''لَوْ عَاشَ إِبْرَاهِيمُ لَكَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا'' کے صادق ہونے کے لیے ابراہیم ابن رسول اللہ ﷺ کا رجال میں شمار ہونے کی عمر تک زندہ نہ رہنے کے باوجود قضیہ شرطیہ کے طور پر کلام صادق ہے یہ سب کچھ لکھتے وقت اِن حضرات نے اتنا بھی نہیں سوچا کہ نبی کا بیٹا اگر ہمیشہ نبی ہوتا ہے تو پھر حضرت آدم صفی اللہ کا بیٹا قاتل اور عمل غیر صالح کیوں ہوتا، حضرت نوح نجی اللہ کا بیٹا کافر اور عمل غیر صالح کیوں ہوتا۔ علیٰ ہٰذا القیاس اسی طرح اتنا بھی نہیں سوچا کہ ایک نبی کا دوسرے نبی کی نمازِ جنازہ نہ پڑھنے کا حکم اسلام کے کس مآ خذ سے ثابت ہے۔ ظاہر ہے کہ کہیں بھی نہیں ہے اسی طرح یہ بھی نہیں سوچا کہ پیشِ نظر روایت ''لَوْ عَاشَ إِبْرَاهِيمُ لَكَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا'' کے صدق و کذب کے حوالہ سے جو بحث کی جا رہی ہے اُس کا تعلق مقدم کے صدق وتحقق کے ساتھ ہرگز نہیں ہے بلکہ عند اہل العربیت تالی میں موجود حکم ''لَكَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا'' کے ساتھ ہے اور مناطقہ کے مطابق بین

المقدم والتالی جو حکم پایا جاتا ہے اُس کے ساتھ ہے یعنی ابراہیم کا نبی ہونے کی نسبت کا اُس کے زندہ رہنے کی نسبت پر مرتب ہونے کے ساتھ جس کے مطابق مؤوّلین کی اِس تاویل اور موجّہین کی اِس توجیہہ کو بے مصرف کہے بغیر کون رہ سکتا ہے۔

ایسے میں قادیانی اور تحذیر الناس والا عقیدہ کے جواز کے لیے اِن حضرات کا یہ اندازِ استدلال بچگانہ تصور سے مختلف نہیں ہے جس کی کوئی حقیقت ہے نہ ثبات۔ نیز ان حضرات کی یہ غفلت ولغزش محض تصوراتی حد تک محدود ہے اُنہوں نے نبی اکرم سیدِ عالم ﷺ کے بعد کسی دوسرے نبی کے پیدا ہونے کو جائز نہیں کہا ہے اور نہ ختم زمانی کے اجماعی عقیدہ کو جاہلوں کا عقیدہ کہہ کر اُس سے انکار کیا ہے جبکہ تحذیر الناس کے مصنف اور قادیانی نے یہ سب کچھ کہا ہے البتہ ملا علی القاری جیسے جن حضرات نے پیشِ نظر روایت کی توجیہہ میں یہ کہا ہے "لَایَأتِی نَبِیٌّ بَعْدَهٗ یَنْسَخُ مِلَّتَهٗ وَلَمْ یَکُنْ مِنْ اُمَّتِہٖ" اِس سے سطحی ذہن والے ناواقف حال حضرات کو مغالط لگ سکتا ہے کہ بظاہر یہ قادیانی اور تحذیر الناس والا عقیدہ کا وہمہ دے رہا ہے جبکہ در حقیقت ان میں زمین و آسمان کا فرق ہے جس کی تفصیل سمجھنے کے لیے تمہید کے طور پر مندرجہ ذیل حقائق کو سمجھنا ضروری ہے؛

سلوک فی الدین کی دو قسمیں ہیں؛

ایک:۔ وہ ہے جس کا تعلق احکام اللہ کے ساتھ ہے کہ شریعتِ مقدسہ کے اوامر ونواہی اور ترغیبات وترہیبات پر عمل کیا جائے جو انسان کے اندر موجود قوتِ فکری وعملی کے اعتدال اور اُن میں امانت داری سے عبارت ہے اِسے سلوک تقویٰ کہا جاتا ہے جو کسی تخصیص کے بغیر سب پر فرض ہے۔

دوسری:۔ جس کا تعلق بالترتیب اسماء اللہ، صفات اللہ، افعال اللہ اور ذات اللہ کے رُموز ومعارف کے ساتھ ہے جس کا رُتبہ سلوک تقویٰ کے فریضہ کی دست آوری کے بعد آتا ہے اِسے سلوکِ احسان کہا جاتا ہے۔

سلوکِ احسان عام مسلمانوں کے لیے نفلی عبادت ہے جبکہ ذواتِ قدسیہ انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کے لیے فرضی عبادت ہے یعنی انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم میں کوئی نبی اور کوئی رسول ایسا نہیں گزرا جس نے اعلانِ نبوۃ کے زمانہ سے پہلے اِس فریضہ کی دست آوری نہ کی ہو چاہے اِس کے حصول کے طریقے جیسے بھی ہوں۔

سلوکِ احسان کے مسافروں کے دو طبقے ہیں، ایک کو انبیاء ومرسلین۔ دوسرے کو اولیاء اللہ کہا جاتا ہے۔

ذواتِ قدسیہ انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کا سلوک بعد الجذب ہوتا ہے جبکہ اولیاء اللہ میں بعض کا سلوک قبل الجذب اور بعض کا بعد الجذب ہوتا ہے۔

سفرِ سلوک کی چار قسمیں ہیں؛

سَفَر مِنَ الْخَلْقِ اِلَی الْحَق جس میں اپنی ذات وصفات، ظاہر و باطن اور ایک ایک جزو کے مختلف عمل پر غور وفکر کرنے سے لے کر دوسری خلائق علویہ وسفلیہ کے حالات پر حسبِ استعداد غور وفکر کی جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

"سَنُرِيهِمْ آيٰتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِيٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ" (۱)

جس میں ہر سالک کے اِس فکری سفر کا حجم اور اُسکی شرح وسعت اُس کی استعداد کے مطابق ہوتی ہے اِسی طرح اِس سفر کے دورانیہ کا شرح تناسب بھی سالکین کی استعداد کے مطابق ہوتا ہے یعنی جس کی استعداد جتنی زیادہ قوی ہوتی ہے اُس کا منزلِ مقصود تک پہنچنے میں بھی کم وقت لگتا ہے۔

سَفَر مِنَ الْحَق اِلَی الْحَق بِالْحَق ہے جس میں وصول الی الحق کے بعد سالک کی فکری حرکت وسفر خلق کی طرف ہونے اور اُنہیں مستفیض کرنے پر توجہ دینے کے بجائے ذاتِ الٰہی میں مستغرق ہو جاتا ہے اپنی ذات میں اُسے ذاتِ الٰہی نظر آنے، اپنی صفات وافعال میں اُسے

---

(۱) فصلت، 53۔

صفات وافعال الٰہی نظر آنے کی طرح دوسروں کی ذوات وصفات اور افعال میں بھی اُسے ذات وصفات اور افعالِ الٰہی کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا جب تک وہ ذاتِ الٰہی کے حوالہ سے اِس ماوراء العقل سفر میں ہوتا ہے اُس سے ماوراء العقل افعال واقوال بھی صادر ہوتے رہتے ہیں۔ جس کی مثالوں سے سلوک ومعارف کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔

سفر من الحق الی الخلق بالحق ہے۔

سفرمن الخلق الی الخلق بالحق ہے۔

اِن دونوں میں سالکِ راہِ حق اپنا اول سفر ''**سفر من الخلق الی الحق** '' کامیابی کے ساتھ طے کر کے وصول الی الحق کا شرف پانے کے بعد اُس وحدہ لاشریک کی ذات میں مستغرق ہونے کے بجائے خلق کی طرف بھی متوجہ ہو جاتا ہے اور توجہ الی الخلق کے اِس فکری سفر سے مقصدِ حق تعالیٰ عزَّ وجلَّ سے ملنے والے معارف وہدایات خلقِ خدا کو ''انسانوں'' کو پہنچانا ہوتا ہے، توفیقِ الٰہی کے مطابق اُن کی اصلاح احوال کرنے کے ساتھ ہر ایک کی استعداد کے مطابق اُنہیں معارفِ الٰہی سے متعارف کرانا ہوتا ہے۔ اِس اعتبار سے سفرِ سلوک کی یہ دونوں قسمیں یعنی تیسرا اور چوتھا بظاہر ایک جیسے نظر آتے ہیں جبکہ حقیقت میں مندرجہ ذیل وجوہ سے فرق ہے۔

تیسرا سفر یعنی **سفر من الحق الی الخلق بالحق** ولایت کے ساتھ خاص ہے عام اِس سے کہ ولایت نبی ورسول کی ہو یا اُمتی کی اِس لیے کہ شرعی مفہوم میں ہر نبی ورسول کے لیے اللہ کا ولی ہونا بھی ضروری ہے کیوں کہ ولایتِ شرعی نبوتِ شرعی کے لوازمات میں سے ہے جس کے بغیر نبوت ورسالت کا تصور نہیں ہے بخلاف ولایت کے کہ ہر ولی اللہ کے لیے اللہ کا نبی ورسول ہونا ضروری نہیں ہے، جبکہ چوتھا سفر یعنی **سفر من الخلق الی الخلق بالحق** نبوت ورسالت کے شرعی مفہوم کے ساتھ مختص ہے۔

ولایت کے ساتھ مختص سفر کی جانب آغاز وبدایت میں اِتصال مع الخلق نہیں بلکہ اتصال مع

الحق معتبر ہوتا ہے جبکہ نبوت و رسالت کے ساتھ مختص سفر میں اِس سے برعکس اتصال مع الخلق معتبر ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ''(۱)

اِس سے مقصد یہ نہیں ہے کہ اولیاء اللہ میں اِتصال مع الخلق نہیں ہوتا اور انبیاء و مرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم میں اِتصال مع الحق نہیں ہوتا (العیاذ باللہ) ایسا تصور ہی اسلام میں نہیں ہے بلکہ ہر طبقہ میں اِتصال مع الحق کے ساتھ اِتصال مع الخلق بھی ہوتا ہے لیکن فرق صرف اعتبار کا ہے کہ ولایت کے ساتھ مختص سفر کی جانب آغاز و بدایت میں اِتصال مع الحق کا اعتبار کرتے ہوئے بزرگانِ دین نے اُس کا نام **سَفَر مِنَ الْحَق اِلَى الْخَلْق بِالْحَق** رکھ دیا جبکہ شرعی نبوت و رسالت کے ساتھ مختص سفر کی جانب آغاز و بدایت میں انبیاء و مرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کی ذواتِ قدسیہ کے اِتصال مع الخلق اور انسانوں کے ہم جنس، ہم نسب اور اُن کے معاشرہ کا فرد ہونے کا اعتبار کر کے اِس کا نام **سَفَر مِنَ الْخَلْق اِلَى الْخَلْق بِالْحَق** رکھ دیا۔

ولایت کے ساتھ مختص سفر یعنی **سَفَر مِنَ الْحَق اِلَى الْخَلْق بِالْحَق** میں راہِ سلوک کے مسافر صاحبِ وحی نہیں بلکہ صاحبِ الہام ہوتا ہے جبکہ وحی کے حوالہ سے اپنے نبی و رسول کے مطیع و متبع ہوتا ہے اِس کے برعکس شرعی مفہوم میں نبی و رسول کا صاحبِ وحی ہونا ضروری ہوتا ہے اور وہ وحی کے حوالہ سے کسی طرح بھی ولی کی طرف محتاج یا اُس کے متبع نہیں ہوتا۔

سفر مِنَ الْحَق اِلَى الْخَلْق بِالْحَق کی مسئولیت میں اولیاء اللہ جن معارف کے امین و مبلغ ہوتے ہیں اُن کی متنوع اقسام ہیں جن کے مطابق اولیاء اللہ کے بھی مختلف طبقے ہوتے ہیں اور ہر طبقہ کی ذمہ داری و مسئولیت دوسرے سے جدا ہوتی ہے جبکہ سفر من الخلق الی الخلق بالحق کی مسئولیت میں انبیاء و مرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم جن علوم و معارف اور جن احکام کی تبلیغ کے ذمہ

---

(۱) آلِ عمران، 164۔

دار ہوتے ہیں اُن کے اُصول اور بنیادی تعلیمات یکساں ہوتی ہیں جبکہ فروع میں کچھ فرق ہوسکتا ہے۔ جیسا قرآن وسنت کی روشنی میں سب کو معلوم ہے۔

سَفر مِن الحَق اِلی الخَلق بالحَق کی مسئولیت میں اکثر اولیاء اللہ کی تعلیمات و تبلیغات کا بنیادی محور اسماء اللہ، صفات اللہ، افعال اللہ اور ذاتِ الٰہی سے متعلق رُموز و معارف ہوتے ہیں تاہم حسبِ ضرورت احکام اللہ یعنی شریعتِ مقدسہ کے ظاہری احوال سے متعلق بھی دُنیا کی رہنمائی کرتے ہیں جبکہ **سَفر مِن الخَلق اِلی الخَلق بالحَق** کی مسئولیت میں انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کی تعلیمات وتبلیغات کا بنیادی محور احکام اللہ ہوتے ہیں اور کبھی کبھی حسبِ ضرورت اسماء اللہ، صفات اللہ، افعال اللہ اور ذات اللہ سے متعلق رُموز واسرار کی تعلیم بھی دیتے ہیں لیکن ہر ایک کو نہیں بلکہ اِس کے لیے ایسے خواص ہوتے ہیں جن کو سمجھنے سے عام لوگ عاجز ہیں۔ جیسا حضرت امام زین العابدین اللہ تعالیٰ سے مناجات کرتے ہوئے کہا ہے؛

اِلٰهِی جَوَاهِر عِلْم لَوْاَبُوحُ بِهَا
لَقِیلَ لِی اَنْتَ مِمَّنْ یَعْبُدالوَثَنَا
وَلَاسْتَحَل رِجَال مُسْلِمُوْنَ دمی
یَرونَ اَقْبَحَ مَایَاْتُونَهَ حَسَنًا
وَقَدْتَقَدَّم فِی هٰذَااَبُوحَسَنٍ
اِلَی الْحُسَیْنِ وَاَوْصَاقبله الحَسَنَا (۱)

اِسی طرح ابوہریرہ ؓ کا یہ کہنا کہ؛

"وَاَمَّاالآخر فَلَوبَثَثته فِیْکُمْ قُطِعَ هٰذَاالبُلْعُوم" (۲)

---

(۱) تفسیر روح المعانی، ج3، ص174، مطبوعہ دارالاحیاء التراث العربی بیروت۔

(۲) مشکوۃ شریف کتاب العلم، ص37، بحوالہ بخاری شریف۔

سلوک کے مذکورہ اسفارِ اربعہ میں سے سفرِ اول **مـن الْخَلـق الـى الْحـق** کی حسب الاستعداد تکمیل کرنے کے بعد حق سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے ملنے والے جن معارف کی تعلیم وتبلیغ کے لیے خلق کی طرف سفر اختیار کیا جاتا ہے یعنی توجہ الی الخلق بالحق اسے صوفیاء کاملین کی زبان میں مقام نُبوۃ اور منزلۃ اور نُبوۃِ تعریف جیسے ناموں سے یاد کیا جاتا ہے اور اِس نُبوۃ سے مراد لُغوی نُبوۃ ہے کیوں کہ قرآن شریف کی زبان میں لفظ نبی جو صفتِ مشبّہ کا صیغہ ہے ''نباء'' بمعنی خبر یا ''نبُوّ'' بمعنی ''رِفعت'' سے اشتقاق پا کر مختلف ابواب سے حسب المواقع متعدد معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے جن کی مثالوں سے قرآن شریف بھرا پڑا ہے۔

سفرِ اوّل کی حسب الاستعداد تکمیل کر کے وصول الی اللہ کے بعد تیسرے اور چوتھے سفر میں توجہ **لِافاضۃ الـخـلـق** جو اولیاء اللہ اور ذواتِ قدسیہ انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کے مابین بظاہر قدرِ مشترک نظر آرہی ہے اور صوفیاء کاملین کی زبان میں مقام نُبوۃ کہلاتی ہے۔

یہ نبوۃ اپنے دونوں لُغوی مفہوموں کے اعتبار سے اگر چہ درست ہے کہ انبیاء واُولیاء دونوں رفیع المرتبہ بھی ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات وافعال، صفات واسمآء اور احکام سے متعلق خبر دینے والے بھی ہوتے ہیں جو غیبی خبر کہلاتی ہے جس وجہ سے ایک سے بھی انکار کی گنجائش نہیں ہے تاہم لفظ ''نبی اور نبوۃ'' کا زیادہ تر استعمال اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات، افعال واسمآء کے رُموز ومعارف سے خبر دینے کے مفہوم میں ہوا ہے جیسا قرآن وسُنّت کے مطالعہ سے معلوم ہو رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''نَبِّئْ عِبَادِیْ اَنِّیْ اَنَا الْغَفُوْرُ الرَّحِیْمُ'' (۱)

میرے متعلق میرے بندوں کو خبر دے کہ میں ہی غفور رحیم ہوں۔

حدیث شریف میں فرمایا؛

''أَنَا النَّبِیُّ لَا کَذِبْ'' (۲) میں غیب کی خبریں بتانے والا پیغمبر ہوں جس میں جھوٹ نہیں۔

---

(۱) الحجر، 49۔ (۲) بخاری شریف، کتاب المغازی، ج2، ص617۔

المنجد میں ہے: ''النبوئة والنبوة الاخبار عَنِ الْغَيْبِ اَوالْمُسْتَقْبِل بِالهَامِ مِنَ اللّٰهِ''
نیز اصل وضع کے اعتبار سے اِسکے لُغوی مفہوم میں عظمتِ فائدہ بھی معتبر ہے کہ کسی حقیر اور بے فائدہ خبر کے لیے استعمال نہیں ہوتا اور افادۂ علم کے اعتبار سے یہ بھی ضروری ہے کہ سُننے والے کو اِس سے یقین یا کم از کم ظن غالب حاصل ہو جائے، انجام کار یہ کہ جھوٹی خبر کے لیے استعمال نہیں ہوتا۔ مفردات امام الراغب الاصفہانی میں ہے؛

''النباء خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم اوغلبة ظن ولا يقال للخبر فى الاصل نَبَاءٌ حتى يتضمن هذه الاشياء الثلاثة وحق الخبر الذى يقال فيه نباءٌ ان يتعرّى عن الكذب كالتواتر وخبر الله تعالىٰ وخبر النبى عليه السلام''(۱)

اور یہ بھی ہے کہ لفظ ''نُبُوَّة'' اپنے اِس لُغوی مفہوم میں مذکورہ تخصیصات وقیودات کے ساتھ مختص ہونے کے ساتھ اپنے موصوف کے اعتبار سے عام ہے کہ مذکر ومونث دونوں کو شامل ہے۔ جس کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات سے متعلق غیبی معارف کی سچی خبریں دینے والے نہ صرف صالح مرد بلکہ صالح عورتیں بھی ہوسکتی ہیں۔ المنجد میں اِس کے لُغوی مفہوم کے عموم سے مطابق مذکر کے جمع ومفرد کا استعمال بتاتے ہوئے لکھا ہے؛

''وَالنَّبِى جمع انبياء ونبيون وانباء ونُباءٌ''

اِس کے بعد مونث کے جمع ومفرد کا استعمال بتاتے ہوئے لکھا ہے؛

''نبيئة ونبيئات المُخْبِرعَنِ الْغَيْبِ اَو الْمُسْتَقْبِل بِالْهَامِ مِنَ اللّٰهِ وَالْمُخْبِر عَن اللّٰه وَمَايَتَعَلَّق بِهِ تَعَالىٰ''(۲)

نبوت کے لُغوی مفہوم کی اِس روشنی میں بالترتیب اولیاء اللہ اور ذواتِ قدسیہ انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ

---

(۱) مفردات القرآن مادہ(ن،ب،ء)۔

(۲) المنجد، مادہ(ن،ب،ء)۔

والتسلیم کی مذکورہ توجہ لِا فاضة الخلق کے رُتبے کو لُغوی مفہوم میں مقامِ نبوۃ کہنا صوفیاء کاملین کی وسعتِ بصیرت کی دلیل ہے اِس لیے کہ توجہ لا فاضۃ الخلق کا یہ رُتبہ اولیاء اللہ کے سفر یعنی **سَفَر مِنَ الحَقِ اِلی الخَلقِ بالحَق** کی غایت ہونے کی صورت میں مقامِ نبوۃ سے مقصد یہ ہوگا کہ اولیاء اللہ کا اسمآء اللہ، صفات اللہ، افعال اللہ اور ذات اللہ سے متعلق معارف کی خبر دینے کا مقام جس کے لیے وحی کے سوا باقی الہام، حدس، نورِ بصیرت، فراست نفث فی الروع جیسے کوئی بھی سبب میسر ہو سکتا ہے۔ اور توجہ لِا فاضة الخلق کا یہ رُتبہ ذواتِ قدسیہ انبیاء و مرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کے سفر یعنی **سَفَر مِنَ الخَلقِ اِلی الخَلقِ بالحَق** کی غایت ہونے کی صورت میں پھر دو صورتیں ہیں؛

ایک:۔ اِن حضرات کے لیے اعلان نبوت اور نزولِ وحی کا وقت ابھی نہ آیا ہو اِس صورت میں مقامِ نبوۃ سے مقصد وہی لُغوی مفہوم ہوگا جو اولیاء اللہ کے حق میں ہے یعنی اسمآء اللہ، صفات اللہ، افعال اللہ اور ذات اللہ سے متعلق غیبی رُموز و معارف کی خبر دینے کا مقام چاہے وحی کے سوا کوئی بھی سبب میسر ہو۔ اِس لیے کہ نزول وحی اور اعلانِ نبوت سے قبل شرعی مفہوم میں ہر نبی و رسول کے لیے ولایت کا حصول بھی مُسلماتِ اسلامیہ کے زُمرہ میں شامل ہے کہ ہر نبی و رسول قبل نزولِ الوحی اور اعلانِ نبوت سے قبل ولی اللہ ہوتا ہے اور یہ ایسی ولایت ہے کہ نبوت و رسالت کے شرعی مفہوم کے ساتھ بھی جمع رہتی ہے جیسا نبی کی مذکورہ "نبوۃ"، منقطع نہیں ہوتی۔ اِسی طرح یہ بھی منقطع نہیں ہوتی۔

دوسری:۔ اِن حضرات کے لیے اعلان نبوت اور نزول وحی کا وقت بھی آ پہنچا ہو اِس صورت میں مقامِ نبوت سے مقصد اُس کے لُغوی مفہوم نہیں بلکہ شرعی مفہوم ہی متعین ہوگا یعنی وحی کی خبر دینے کا مقام اور نزول وحی کے حوالہ سے احکام اللہ، اسمآء اللہ، صفات اللہ، افعال اللہ اور ذات اللہ سے متعلق علوم و معارف کی خبر دینے کا رُتبہ ایسے میں صوفیاء کاملین کی نگاہِ بصیرت کی وسعت کا اعتراف کیے بغیر کون رہ سکتا ہے کہ اُنہوں نے اِس مختصر لفظ "مقامِ نبوۃ" میں معرفت کا سمندر سمو دیا ہے۔ اِسی مقام سے متعلق حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے فُصوص الحکم شریف کے فَصِ عزیزیة میں فرمایا ہے؛

"وَاعْلَم ان الْوِلَايَة هِيَ الفَلَكُ الْمُحِيط العَامُ وَبِهٰذَا لَمْ تَنْقَطِعْ وَلَهَا الْإِنْبَاء العَامُ وَامَّا نُبُوَّة التَشْرِيْع وَالرِسَالَةُ فَمُنْقَطِعَة فِي مُحَمَّدٍ ﷺ قَدِ انْقَطَعَتْ فَلَا نَبِي بَعْدَه مشرِعًا اَوْمشرَّعًا لَهٗ وَلَارَسُوْلَ وَهُوَ الْمشرِّع "(۱)

بعدالتمهیدات خلاصۃ التحقیق:۔ سفرِ اول جو **سفر من الخلق الی الحق** ہے کی تکمیل کے بعد تیسرا سفر جو **سفر من الحق الی الخلق بالحق** کہلاتا ہے اور اولیاء اللہ کے ساتھ مختص ہے اِسی طرح چوتھا سفر جو **من الخلق الی الخلق بالحق** کہلاتا ہے اور ذواتِ قدسیہ انبیاء ومرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کے ساتھ مختص ہے اِن دونوں کی جانب غایت ونہایت جس کی تعبیر توجہ لِافاضۃ الخلق سے کی جاسکتی ہے صوفیاء کاملین کے مطابق "منزلہ اور مقامِ نبوۃ" کہلاتی ہے جو بمنزلہ دریا ہے جس میں اولیاء اللہ کے معارفِ ولایت کے متنوع جواہرِ رُموز سے لے کر ولایتِ نبوۃ قبل اعلانِ النبوۃ کے قسما قسم جواہرِ رُموز ومعارف سمیت بعد اعلان النبوۃ کے جملہ کمالات بھی پوشیدہ ہیں جو بعد میں اپنے اپنے اوقات پر ظاہر ہوتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ ولایت کے دونوں حصوں یعنی نبی ورسول کی ولایت اور غیر نبی ورسول کی ولایت کے اعتبار سے مقام نبوۃ کے اِس لفظ سے مراد اس کے لُغوی مفہوم ہے جبکہ نزولِ وحی اور اِعلانِ نبوۃ کے بعد نبی ورسول کے اعتبار سے اِس سے شرعی مفہوم متعین ہے جو عرفِ شرع میں یعنی قرآن وسنّت کی زبان میں نبی ورسول کہلانے والی ذواتِ قدسیہ کے ساتھ مختص ہے۔ گویا اولیاء کرام اور صوفیاء کاملین کی زبان پر استعمال ہونے والا یہ الفاظ (الفلک المحیط، مقام نُبُوَّۃ، مقام الانباء العام، منزلہ) اپنے لُغوی مفہوم کے اعتبار سے ولایتِ نبی ورسول اور ولایت غیر نبی ورسول کے اُس خاص رُتبے کو شامل ہونے کے ساتھ شرعی مفہوم میں نبی ورسول کے اُس مخصوص منصب کو بھی شامل ہے اِس لیے کہ عُرفِ شرع میں ہر نبی ورسول کہلانے والے کے لیے لُغوی مفہوم کے مطابق نبی ہونا ضروری ہے جیسا مفردات القرآن امام

---

(۱) فصوص الحکم شریف، فصُّ حکمۃٍ قدریۃٍ فی کلمۃٍ عزیریۃٍ۔

الراغب الاصفہانی میں ہے؛

''وبدفعه يقع على الانسان اسم الالحاد''(۱)

یعنی عُرفِ شرعی میں نبی ورسول کہلانے والی ذواتِ قدسیہ سے لُغوی مفہوم میں نبوۃ کی نفی کرنے والا شخص ایمان سے نکل کر مُلحد قرار پاتا ہے۔

لیکن لُغوی مفہوم میں نبی کہلانے والے اولیاء کے لیے شرعی مفہوم میں نبی ہونا ضروری نہیں ہے۔ لُغوی نبی اور شرعی نبی کے مابین عموم وخصوص مطلق کی اِس نسبت کی روشنی میں ہر ایک کی حقیقت ولوازمات اور ذمہ داریوں کے خانے بھی جدا جدا ہیں،جس کے مطابق شرعی مفہوم میں نبی ہر وہ مقدس انسان ہے جو سلوک کے سفرِ اول **سَفَر مِنَ الْخَلْقِ اِلَی الْحَق** کی تکمیل کے بعد چوتھے سفرِ سلوک **سَفَر مِنَ الْخَلْقِ اِلَی الْخَلْقِ بِالْحَق** کے مطابق بندوں کی اصلاح کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مبعوث کیا جاتا ہے،جس کی طرف وحی کی جاتی ہے،جس کا مرد ہونا ضروری ہے اور جملہ حسی ومعنوی اور عرفی عُیوب ونقائص سے پاک ومحفوظ ہونا ضروری ہے،اللہ تعالیٰ کی طرف سے مبعوث ہونے اور نبی ہونے کا دعویٰ کرنا ضروری ہے اور اپنے اِس دعویٰ پر معجزہ دکھانا ضروری ہے اور لوگوں کی اصلاحِ احوال کے حوالہ سے حسبِ ضرورت دعوت وتبلیغ کرنا بھی ضروری ہے۔ عام اِس سے کہ مستقل شریعت کے مُشرِع اور مستقل آسمانی کتاب کے حامل ہو یا اپنے سے پیش رُو نبی کی شرعیت کے پابند،اُس کے مُتبع اور اُس کی طرف داعی ومبلّغ ہو اِس کے باوجود کسی حکم کے لیے مستقل وحی اور سابق نبی ورسول کی شرعیت میں پہلے سے موجود احکام سے اضافی احکام کا مُشرِع ہونا بھی ضروری ہے اگر چہ صرف ایک مستقل حکم کا اضافہ کرنے یا سابقہ احکام میں سے صرف ایک حکم کو منسوخ قرار دینے والا ہی کیوں نہ ہو۔

شرعی مفہوم میں نبی ورسول یعنی قرآن وسنت کی زبان میں نبی ورسول کے نام سے مشہور ہونے والی کسی

---

(۱) تفسیر مفردات القرآن امام الراغب الاصفہانی،ص 377،مطبوعہ اصح المطابع آرام باغ کراچی۔

ہستی کا وجود ان دو قسموں سے متجاوز نہیں ہے جبکہ **لُغوی مفہوم میں نبی** وہ اولیاء اللہ ہوتے ہیں جنہوں نے سفرِ سلوک کا پہلا سفر **سَفر مِنَ الْخَلْقِ اِلَی الْحَقِ** کی تکمیل کے بعد تیسرے سفر یعنی **سفَر مِنَ الْحَقِ اِلَی الْخَلْقِ بِالْحَقِ** کے مطابق انسانوں کی روحانی اصلاح پر مقرر کیے جاتے ہیں جس میں وحی نبوۃ کے سوا الہام، تحدیث، فراستِ ایمانی اور نفث فی الروع جیسے کوئی بھی سبب پایا جاسکتا ہے اور یہ حضرات مرد بھی ہو سکتے ہیں اور عورت بھی اور لُغوی مفہوم میں نبی ہونے کے باوجود خود کو نبی ہرگز نہیں کہتے تاکہ شرعی مفہوم میں نبی ہونے کا اشتباہ نہ ہو جائے اِس لیے کہ کسی ناجائز بات کا وہمہ دینے والا کلام عام مسلمانوں کے لیے بھی ناجائز ہے چہ جائیکہ اولیاء اللہ اِس کے مرتکب ہوں۔ یہ حضرات خود مجسمہ کرامت ہوتے ہیں عوامی کرامات دکھانا اِن کے لیے ضروری نہیں ہے تاہم حسبِ ضرورت دکھاتے بھی ہیں اور اللہ کے نبی و رسول کی شریعت میں مقررہ احکام میں سے کسی کو ختم کرنا یا کسی حکم کا اضافہ کرنا دور کی بات ہے جبکہ یہ حضرات شریعتِ نبوی ﷺ کے کسی بھی حکم کی خلاف ورزی کرنے سے بھی محفوظ ہوتے ہیں جنہیں لُغوی مفہوم میں معصوم بھی کہا جاسکتا ہے کیوں کہ یہ حدیث نبوی ﷺ ''اَلْمَعْصُوْمُ مَنْ عَصَمَہُ اللّٰہُ'' کے مظہر ہوتے ہیں۔ جملہ خلائق میں ذواتِ قدسیہ انبیاء و مرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کے بعد یہ سب سے زیادہ اہل علم، اہل عرفان اور خدا شناس ہوتے ہیں اور سب سے زیادہ جمالِ الٰہی کے اُمیدوار اور جلالِ الٰہی سے خائف ہوتے ہیں اور خواہشِ نفس کی فوتگی کے غم اور اُس کی عدم دست آوری کے خوف سے بالاتر ہوتے ہیں یعنی آیت کریمہ ''لَا خَوْفٌ عَلَیْھِمْ وَلَا ھُمْ یَحْزَنُوْنَ'' (البقرہ، 62) کے مظہر ہوتے ہیں۔

اِن ما بہ الاشتراک کمالات کے علاوہ اِن میں مختلف طبقے ہوتے ہیں، ہر ایک کی ذمہ داری دوسرے سے مختلف ہوتی ہے اور سب سے بڑی ذمہ داری، سب سے اعلیٰ اور سب سے افضل طبقہ وہ ہوتا ہے جو اسماء وصفات اور افعال الٰہی اور ذاتِ الٰہی سے متعلق معارف کی فیض رسانی کرنے کیساتھ تجدیدی خدمات بھی انجام دے اور حدیث نبوی ﷺ ''لَنْ تَزَالَ طَائِفَۃٌ مِّنْ اُمَّتِیْ ظَاھِرِیْنَ عَلَی الْحَقِ

لَایَضُرُّھُمْ مَنْ خَالَفَھُمْ ''(مشکوٰۃ شریف،ص583،باب ثواب ہذہ الامہ) کے مظہر ہوں۔اور ''یَنْفُونَ عَنْہُ تَحْرِیْفَ الْغَالِیْنَ وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِیْنَ وَتَاوِیْلَ الْجَاھِلِیْنَ ''(مشکوٰۃ شریف کتاب العلم،ص36) کے مصداق ہوں۔اِسی رُتبہ سے متعلق صدرالدین شیرازی نے المبداء والمعاد میں لکھا ہے؛

''وھٰذَا ضَربٌ مِنَ النُبوۃ''(۱)

حضرت مجدد الف ثانی نے فرمایا؛

''مجدّد آن است کہ ھرچہ دران مدت از فیوض باُمّتان برسد بتوسّط او برسد اگرچہ اقطاب واوتادِ وبُدلا ونجبا باشند''(۲)

حضرت پیرانِ پیر شیخ عبدالقادر جیلانی نے اِس رُتبے پر فائز اولیاءاللہ کو صاحبِ قلب ولسان کہہ کر اُن کے منصب کے متعلق فرمایا ہے؛

''وَجَعَلَہُ جَھِیْدًا وَدَاعِیًا لِلْعِبَادِ وَنَذِیْرًا لَھُمْ وَحُجَّۃً فِیْھِمْ ھَادِیًامَھْدِیًا شَافِعًا مُشَفَّعًاصَادِقًا مُصَدَّقًا بَدَلًا لِرُسلِہٖ وَاَنْبِیَائِہٖ عَلَیْھِمْ صَلوٰاتہ وَتَحِیَاتُہٗ وَبَرکَاتُہٗ فَھٰذَاھُوَالْغَایَۃُ وَالْمُنْتَھٰی فِی بَنِی آدَمَ لَامَنْزِلَۃَ فَوْقَ ھٰذِہِ الْمَنْزِلَۃِ اِلَّاالنُّبُوۃ فَعَلَیْکَ بِہٖ''(۳)

حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نَوَّرَاللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْفُ نے نُبُوۃ کے لُغوی مفہوم کی وسعت سے بحث کرتے ہوئے نتیجہ کے طور پر لکھا ہے؛

''فَالنُّبُوَّۃ سَارِیۃ اِلٰی یَوْمِ الْقِیٰمَہ فِی الْخَلق وَاِنْ کَانَتْ التَشرِیْع قَدِانْقَطَعَ

---

(۱) المبداء والمعاد،ص603،مطبوعہ دارالھادی بیروت۔

(۲) مکتوب نمبر4،حصہ نورالخلائق۔

(۳) فتوح الغیب،مقالہ نمبر33۔

فَالتَّشْرِیعُ جُزْءٌ مِنْ اَجْزَاءِ النُّبُوَّةِ فَإِنَّهُ یَسْتَحِیلُ اَنْ یَنْقَطِعَ خَبَرُ اللّٰهِ وَاَخْبَارُهُ مِنَ الْعَالَمِ اِذْلَوِ انْقَطَعَ لَمْ یَبْقَ لِلْعَالَمِ غِذَاءٌ یَتَغَذَّی بِهٖ فِی بَقَاءِ وُجُوْدِهٖ ''(۱)

ایک اور مقام پر نبوۃ کے لُغوی اور شرعی دونوں مفہوموں سے متعلق مظاہر سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ؛

''میں نے فتوحات مکیہ میں ایک لفظ بھی اپنی طرف سے نہیں لکھا جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مجھے الہام والقاء نہ کیا گیا ہو حالاں کہ میں ہرگز نبی و رسول نہیں ہوں بلکہ اپنے نبی خاتم الانبیاء والمرسلین جن کے بعد نبوۃ کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے بند ہو چکا ہے کا متبع اور اُن کے وارث ہوں۔''

حضرت شیخ اکبر کے اپنے الفاظ اس طرح ہیں؛

''فَوَاللّٰهِ مَا کَتَبْتُ مِنْهُ حَرْفًا اِلَّا عَنْ اِمْلَاءٍ اِلٰهِیٍّ وَاِلْقَاءٍ رَبَّانِیٍّ اَوْنَفْثٍ رُوْحَانِیٍّ فِی رُوْعٍ کِیَانِیٍّ هٰذَا جُمْلَةُ الْاَمْرِ مَعَ کَوْنِنَا لَسْنَا بِرُسُلٍ مُشَرِّعِیْنَ وَلَا اَنْبِیَاءَ مُکَلِّفِیْنَ بِکَسْرِ اللَّامِ اِسْمُ فَاعِلٍ فَاِنَّ رِسَالَةَ التَّشْرِیْعِ وَنُبُوَّةَ التَّکْلِیْفِ قَدِ انْقَطَعَتْ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ مُحَمَّدٍ ﷺ فَلَا رَسُوْلَ بَعْدَهٗ ﷺ وَلَا نَبِیَّ یُشَرِّعُ وَلَا یُکَلِّفُ وَاِنَّمَا هُوَ عِلْمٌ وَحِکْمَةٌ وَفَهْمٌ عَنِ اللّٰهِ فِیْمَا شَرَعَهٗ عَلَی السُّنَّةِ رُسُلِهٖ وَاَنْبِیَائِهٖ عَلَیْهِمْ سَلَامُ اللّٰهِ وَمَا خَطَّهٗ وَکَتَبَهٗ فِی لَوْحِ الْوُجُوْدِ مِنْ حُرُوْفِ الْعَالَمِ وَکَلِمٰتِ الْحَقِّ فَالتَّنْزِیْلُ لَا یَنْتَهِیْ بَلْ هُوَ دَائِمٌ دُنْیَا وَآخِرَةً ''(۲)

اِس میں شرعی مفہوم کے اعتبار سے ''نبوۃ'' کا رسول اللہ ﷺ کے بعد ہمیشہ کے لیے ختم ہونے کا اسلامی عقیدہ بتانے کے ساتھ جس تنزیل کے قائم و دائم اور غیر منقطع ہونے کا کہا ہے اُس کا مظہر بھی بتایا ہے کہ

---

(۱) الفتوحات المکیہ، ج2، ص90، مطبوعہ دار صار بیروت۔

(۲) فتوحات مکیہ، ج1، ص456، مطبوعہ دار صادر بیروت۔

وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے علم وحکمت کا اِفاضہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔
فُصوص الحِکم شریف کے شارح حضرت امام الاولیاء داوٗد القیصر ی نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہُ الشَّرِیْفُ نے بھی نُبوۃ کے لُغوی اور شرعی مفہوم کا ایک دوسرے سے مختلف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اُنکے الفاظ میں؛

''وَعِنْدَ اِنْقِطَاعِ النُّبُوَّۃ التَشْرِیع بِاِتّمَامِ دَائِرَتِھَا وَظُھُوْرِ الوِلَایَۃِ مِنَ الْبَاطِنِ اِنْتَقَلَتِ القُطْبِیۃ اِلٰی الْاُوْلِیَاءِ مُطْلَقًا'' (۱)

شرح فقہ اکبر میں ملا علی القاری نے نبی اکرم سید عالم خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی قبل البعثت حالات سے متعلق گفتگو کرتے ہوئے امام فخر الدین الرازی کے حوالہ سے لکھا ہے؛

''لَمْ یَکُنْ اُمَّۃَ نَبِیٍ قط لکِنہ کَانَ فِی مَقَامِ النُّبُوَّۃ قبل الرسالۃ فکَان یَعْمَلُ بِمَا ھُوَالْحَقِ الَّذِی ظھر عَلَیْہِ فِی مَقَامِ نُبُوَّتِہِ بِالْوَحی الخَفِی وَالکشوف الصادقۃ من شریعۃ اِبْرَاھِیم عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام وَغَیرِھَا'' (۲)

ان تمہیدی حقائق کی روشنی میں مذکورہ روایت ''لَوْ عَاشَ اِبْرَاھِیمُ لَکَانَ صِدِّیقًا نَبِیًّا '' سے متعلق ملا علی قاری سے منقول توجیہہ واضح ہوجاتی ہے کہ اُنہوں نے یا اُن جیسے دوسرے بزرگوں نے حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ''اَنَا خَاتَمُ النَّبِیِّینَ لَانَبِیَّ بَعْدِیْ '' کا مفہوم ''لَا یَاْتِی نَبِیٌّ بَعْدَہ یَنْسَخُ مِلَّتَہُ وَلَمْ یَکُنْ مِنْ اُمَّتِہٖ ''میں جو بتایا ہے اِس سے اُن کی مراد حدیث کی عبارۃ النص اور اُس سے مقصد کو متعین کرنا ہے کہ نبوی ارشاد کے یہ الفاظ محض لُغوی معنی پر نہیں بلکہ شرعی مفہوم پر محمول ہیں یعنی یہ بتانا مقصد ہے کہ ''اَنَا خَاتَمُ النَّبِیِّینَ ''میں جو ''نبوۃ'' ہے وہ بھی اور اس کے بعد مذکور ''لَانَبِیَّ بَعْدِیْ ''میں بھی شرعی مفہوم پر محمول ہے کہ عُرف شرع میں جن ذواتِ قدسیہ کو نبی کہا جاتا ہے میں اُن سب کا خاتم ہوں، سب کی آخری کڑی ہوں اور حضرت آدم ؑ سے لے کر حضرت عیسیٰ ؑ تک جتنے بھی

(۱) شرح فُصوص الحکم لداؤد القیصری، ج1، ص149، مطبوعہ بوستان کتاب قم ایران۔

(۲) شرح فقہ اکبر لملاعلی القاری، ص107، مطبوعہ مکتبہ حقانیہ پشاور پاکستان۔

گزرے ہیں اُن سب کے لیے مہرِ نُبوت ہوں کہ میرے بعد کسی ایسی ہستی کا پیدا ہونا ممکن نہیں ہے جو میری شریعت کو منسوخ کرے یا اُس میں کسی حکم کا اضافہ کرے یا اُس کے کسی حکم کو منسوخ کرے چاہے صرف ایک حکم ہی کیوں نہ ہو۔

اہل علم جانتے ہیں ختم النبوۃ سے متعلق قطعی ویقینی عقیدہ جو اجماعی ہے اور ضرورتِ دینی ہے ''نُبوۃ'' کے لُغوی مفہوم سے نہیں بلکہ اُس کے شرعی مفہوم سے متعلق ہے۔ ملاعلی قاری کی مذکورہ عبارت سے مقصد بھی اِس کے سوا اور کچھ نہیں ہے ایسے میں اُس کا سہارا لے کر تحذیر الناس والا عقیدہ جو صریح التزامِ کفر ہونے کے ساتھ قادیانی عقیدہ کے لیے بھی حجرِ اَساسی ہے کو جائز ثابت کرنے کی کوشش کرنا مجنوں کی بڑ سے مختلف نہیں ہے۔

نتیجۃ الکلام:۔ ملاعلی قاری کی مذکورہ عبارت ختم النبوۃ سے متعلق اسلامی عقیدہ جو ضرورتِ دینی کے زمرہ میں ہے سے خلاف نہیں ہے بلکہ اُس کے عین مطابق ہے اور اس سے تحذیر الناس اور قادیانی والا عقیدہ کے جواز کا پہلو نکالنا غلط ہے، بے بنیاد اور ''نُبوۃ'' کے لُغوی اور شرعی مفہوم کے مابین تمیز نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔

نیز مذکورہ تمہیدات جو مسلّماتِ اسلامیہ ہیں سے غفلت کا منطقی نتیجہ ہے کیوں کہ بدفہمی کا نتیجہ بدفہمی کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ البتہ ملاعلی قاری سے اِس عبارت کے حوالہ سے جو کوتاہی ہوئی ہے وہ صرف اتنی ہے کہ مذکورہ موضوع ومَن گھڑت روایت ''لَوْ عَاشَ اِبْرَاھِیمُ لَکَانَ صِدِّیقًا نَبِیًّا '' کو بے حقیقت و موضوع قرار دینے کے بعد متکلمین کے ارخاءِ عنان کا انداز اختیار کر کے اُس کی صحت کی صورت میں اُس کے اور حدیث ''اَنَا خَاتَمُ النَّبِیِّینَ لَانَبِیَّ بَعْدِیْ '' کے مابین تطبیق کے لیے یہ عبارت لکھی ہے کہ حدیث ''اَنَا خَاتَمُ النَّبِیِّینَ لَانَبِیَّ بَعْدِیْ ''میں مذکور نبی سے مراد شرعی مفہوم میں نبی ہے جبکہ ''لَوْ عَاشَ اِبْرَاھِیمُ لَکَانَ صِدِّیقًا نَبِیًّا ''میں مذکور نبی سے مراد لُغوی مفہوم میں نبی ہے۔ یعنی وہ اگر زندہ رہتے تو اِنباءِ عام وصدیقین کے رُتبے پر فائز ہوتے۔

کوتاہی یہ ہوئی ہے کہ تطبیق کا یہ انداز واضح نہیں ہے کیوں کہ اِس کا مدار نبی کے لُغوی اور شرعی مفہوم کے مابین فرق پر ہے جسے ہر سامع وقاری سہولت کے ساتھ نہیں سمجھ سکتا۔انجامِ کار توجیہ کی اِس عبارۃ ''اِذالْمَعْنٰی اَنَّہٗ لَایَأْتِی نَبِیٌّ بَعْدَہٗ یَنْسَخُ مِلَّتَہٗ وَلَمْ یَکُنْ مِنْ اُمَّتِہٖ'' سے مذکورہ اشتباہ کو راہ مل گئی ہے جسے ہم اِن پاکانِ اُمت کی بے توجہی اور بشری کوتاہی کے سوا اور کچھ نہیں کہہ سکتے ہیں۔سچ فرمایا حضرت امام مالک نے؛

''اِذْ کُلُّ اَحَدٍ یُؤْخَذُ مِنْ قَوْلِہٖ وَیُرَدُّ مَاعَدَارَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ''وَعَنْ عَلِیٍّ کَرَمَ اللّٰہُ تَعَالٰی وَجْھَہٗ اَنَّہٗ قَالَ:لَا تَنْظُرْ اِلٰی مَنْ قَالَ وَانْظُرْ مَاقَالَ فَاسْتَفْتِ قَلْبَکَ بَعْدَ الْوُقُوْفِ عَلٰی اَدِلَّۃِ الطَّرَفَیْنِ وَمَالَھَاوَمَاعَلَیْھَاثُمَّ اعْمَلْ بِمَا یُفْتِیْکَ''(۱)

کاش مذکورہ توجیہ اِس کوتاہی سے محفوظ ہوتی تو ملاعلی قاری اوراُن کے ہم زبان حضرات کی اِس تطبیق کو ہم بھی دادِ تحسین پیش کرتے تاہم تحذیرالناس اور قادیانی والے عقائد کو اِس سے کوئی مفاد ہاتھ نہیں آتا کیوں کہ اِن میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔(وَاللّٰہُ الْھَادِیْ اِلٰی سَبِیْلِ الرَّشَادِ)

تیسرے اشتباہ جو فتاویٰ رضویہ کے حوالہ سے ہے کہ یہ اشتباہ جہلِ محض یا دیدہ ودانستہ مغالطہ دینے کی بدباطنی سے خالی نہیں ہے کیوں کہ فتاویٰ رضویہ میں حضرت پیرانِ پیر کی نُبُوَّۃ کے جواز کا ہرگز نہیں بلکہ اُن گمراہ جعلی پیروں اور غیر معیاری مشائخ پر رد کیا گیا ہے جنہوں نے پیران پیر کے فضائل میں اِس قسم کی روایت اپنے پیٹ سے گھڑ کر رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کی تھی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ''میرے بعد اگر نبی کا پیدا ہونا ممکن ہوتا تو پیران پیر نبی ہوتے۔''

فتاویٰ رضویہ میں اِن گمراہوں پر رد کر کے بتایا گیا ہے کہ حضرت پیرانِ پیر کے فضائل میں اِس قسم کی قطعاً کوئی حدیث موجود نہیں ہے اور یہ بھی بتا گیا ہے کہ اگر ختم النبوۃ کے قفل نے جریانِ نبوۃ کا دروازہ بند نہ کیا ہوا ہوتا تو حضرت عمر بھی نبی ہوتے اور پیرانِ پیر بھی بلکہ بزرگانِ دین کے زُمرہ میں اور صاحبِ

---

(۱) تفسیر روح المعانی، ج15، ص 329، مطبوعہ دارالاحیاء التراث العربی۔

فضائل حضرات بھی جیسا حدیث میں آیا ہے" لو کان بعدی نبی لکان عمر "نیز روایت میں آیا ہے" لَوْ عَاشَ اِبْرَاهِيمُ لَكَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا "۔لیکن ختم النبوۃ کا عقیدہ یعنی سید عالم ختمی مرتبت ﷺ کے بعد دوسرے نبی کا پیدا ہونا ممکن نہیں ہے جس کے مطابق اسلامی عقیدہ ضروریاتِ دین کی حد تک متواتر اور قطعی ویقینی ہے کہ اسلامی ماحول میں اِسے ثابت کرنے کے لیے دلیل تلاش کرنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوتی۔ مگر یہ کہ "تحذیر الناس" اور قادیانی جیسے عقائد والے گمراہوں کو سمجھانے کے لیے اسلامی دلائل پیش کی جاتی ہیں۔ فتاویٰ رضویہ کی جلد 28، صفحہ 414 تا 416 مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن لاہور میں پانچ سوالات پر مشتمل ایک استفتاء کے جواب میں موجود اِس ایمان افروز کلام کے اپنے الفاظ مندرجہ ذیل ہیں؛

"یہ قول کہ "اگر نبوت ختم نہ ہوتی تو حضور غوث پاک ص نبی ہوتے اگر چہ اپنے مفہوم شرطی پر صحیح وجائز اطلاق ہے کہ بے شک مرتبہ علیہ رفیعہ حضور پر نور ص تلو مرتبہ نبوت ہے۔ خود حضور معلٰے ص فرماتے ہیں؛

"جو قدم میرے جدِّ اکرم ﷺ نے اُٹھایا میں نے وہیں قدم رکھا سوا اَقدامِ نُبُوّت کے، کہ ان میں غیر نبی کا حصہ نہیں۔

از نبی برداشتن گام از تو بنهادن قدم
غیر اقدام النبوۃ سد ممشاها الختام

(نبی کا کام قدم اُٹھانا اور آپ کا کام قدم رکھنا ہے علاوہ اقدامِ نبوت کے، کہ وہاں ختمِ نبوت نے راستہ بند کر دیا ہے۔)

اور جوازِ اطلاق یوں کہ خود حدیث میں امیر المومنین حضرت عمر فاروق ص کے لیے وارد؛

"لَوْ كَانَ بَعْدِی نَبِی لَكَانَ عُمر بْنُ الْخِطَاب رَوَاهُ اَحْمَدُ وَالتِرمذِی وَالْحَاكِم عَنْ عقبة بن عَامر وَالطِّبْرَانِی فِی الْكَبِيْرِ عَنْ عَصْمَة بن مَالِك

رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنھُمَا“

میرے بعد نبی ہوتا تو عمر ہوتا (اس کو امام احمد، ترمذی اور حاکم نے عقبہ بن عامر سے جبکہ طبرانی نے معجم کبیر میں عصمہ بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا ہے۔

دوسری حدیث میں حضرت ابراہیم صاحبزادہ حضور اقدس ﷺ کے لیے وارد؛

”لَوْ عَاشَ اِبْرَاھِیمُ لَکَانَ صِدِّیقًا نَبِیًّا. رواہ ابن عساکر عن جابر بن عبداللہ وعن ابن عباس وعن ابن ابی اوفٰی والباوردی عن انس بن مالک رضی اللّٰہ تعالیٰ عنھم“

اگر ابراہیم جیتے تو صدیق وپیغمبر ہوتے۔ (اس کو ابن عساکر نے جابر بن عبداللہ اور ابن عباس اور ابن ابی اوفٰی سے، جبکہ الباوردی نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت کیا،

علماء نے امام ابو محمد جوینی قدس سرہٗ کی نسبت کہا ہے کہ: ”اگر کوئی نبی ہوسکتا تو وہ ہوتے۔“

امام ابن حجر مکی اپنے فتاویٰ حدیثیہ میں فرماتے ہیں؛

”قَالَ فِی ”شَرْحِ الْمُھذب“ نَقْلًا عَنِ الشَّیْخِ الْاِمَامِ المجمع عَلٰی جَلَالَتِهٖ وَصَلَاحِهٖ وَاِمَامَتِهٖ اَبِی مُحَمَّد الجوینی اَلَّذِی قِیْلَ فِی تَرْجمته لَوْجَازَاَنْ یَّبْعَثُ اللّٰہ فِی ھٰذِہِ الْاُمَّةِ نَبِیًّا لَکَانَ اَبَامُحَمَّد الجوینی“

شرح مہذب میں کہا نقل کرتے ہوئے اس شیخ وامام سے جن کی جلالت وصلاحیت وامامت پر اجماع یعنی ابو محمد جوینی علیہ الرحمہ جن کے تعارف میں کہا گیا ہے کہ اگر اب اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس اُمت میں کسی نبی کو بھیجنا جائز ہوتا تو وہ ابو محمد جوینی ہوتے۔

مگر ہر حدیث حق ہے، ہر حق حدیث نہیں۔ حدیث ماننے اور حضور اکرم سید عالم ﷺ کی طرف نسبت کرنے کے لیے ثبوت چاہیے، بے ثبوت نسبت جائز نہیں، اور قول مذکور ثابت نہیں۔ (وَاللّٰہُ

تَعَالٰی اَعْلَمُ)

وہ کون سا انصاف پسند شخص ہوسکتا ہے جو فتاویٰ رضویہ کی اِس عبارت سے وہ خبیث واَخبث مقصد اخذ کرے جو پیشِ نظر سوال نامہ میں ذکر کیا گیا ہے۔

خلاصۃ الکلام بعد الخلاصہ:۔ تحذیر الناس والے عقیدہ کی اسلام میں گنجائش ہوسکتی ہے نہ قادیانی والے عقیدہ کی بلکہ یہ دونوں آپس میں اصل وفرع ہوتے ہوئے صریح التزامِ کفر ہیں جس میں شک کرنے والا بھی مسلمان نہیں رہ سکتا۔ یہ الگ بات ہے کہ اُن کے حلقہ سے متاثر اندھے اِس قسم صریح التزامِ کفر کو اسلام میں داخل کرنے کی ناکام کوششیں کررہے ہیں جسے کفر بالائے کفر کے سوا اور کچھ نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کو اسلام اور کفر کے مابین تمیز کرنے کی توفیق دے۔ (آمین)

وَاَنَا الْعَبْدُ الضَّعِیْفُ

پیر محمد چشتی

استقامت فی الدین کی کرامت

مسئلہ یہ ہے کہ حدیث شریف ''مَنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ ''یعنی جو بھی کلمہ توحید لا الٰہ الا اللہ پڑھے گا وہ جنت میں داخل ہوگا۔ کے مطابق سب مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ کلمہ توحید کا پڑھنا جنتی ہونے کا سبب ہے اور جنت کی کنجی ہے۔ اور سب مسلمانوں کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ عمر بھر کا نجس کافر و مشرک اگر یہ کلمہ پڑھ کر بغیر نماز روزہ وغیرہ عبادات ادا کئے فوراً مر گیا تب بھی جنتی ہوگا جبکہ قرآن شریف میں اللہ نے فرمایا ہے کہ؛

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کو رب تسلیم کرنے کے بعد اس پر مستقیم رہنے والے ہی جنتی ہو سکتے ہیں۔(۱)

جسے پڑھ کر عام قاری کے ذہن میں مندرجہ ذیل سوالات پیدا ہو سکتے ہیں؛

(۱) کیا کلمہ طیبہ اور ربُّنا اللہ ایک چیز کے دو نام ہیں یا یہ دونوں جدا جدا چیزیں ہیں؟

(۲) جدا ہونے کی صورت میں کیا وجہ ہے کہ ربُّنا اللہ کہنے والے کے دخول جنت میں استقامت کو شرط قرار دیا گیا ہے جبکہ کلمہ طیبہ کہنے والے کے لیے شرط نہیں ہے؟

(۳) استقامت فی الدین کے معنی سے متعلق بعض علماء سے سنا ہے کہ وہ اس کا معنی مداومت اور مستقل مزاجی کے ساتھ شریعت پر عمل کرنا بتاتے ہیں اور بعض شریعت پر عمل کا مظاہرہ کرنا کہتے ہیں، اِن میں سے کس معنی کو درست کہا جائے؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں یہ دونوں الفاظ متعدد جگہوں پر مختلف معانی و مقاصد کے لیے استعمال ہوئے ہیں، اُن میں سے کفر سے بیزاری اور دائرہ اسلام میں یعنی مسلمانوں کی جماعت میں شامل ہونا ہے۔ اس اعتبار سے یہ دونوں جملے معنی لغوی کے اعتبار سے ایک دوسرے سے جدا ہونے

(۱) حٰم سجدہ،30۔

کے باوصف ایک چیز کے دو نام یا ایک ہی معنی و مراد کی ادائیگی کے لیے دو الگ الگ طریقے ہیں۔ ویسا ہی ربُّنا اللہ کہہ کر اُس سے بھی مراد کفر سے نکل کر اسلام میں داخل ہونے اور غیر مسلموں کی جماعت سے نکل کر جماعت المسلمین میں شامل ہونے کی ادائیگی کے لیے کافی ہے اور استقامت کو ربُّنا اللہ کہنے والوں کی مقبولیت و کامیابی کے لیے شرط سمجھ کر کلمہ طیبہ پڑھ کر دائرہ اسلام میں داخل ہونے والوں کی مقبولیت وانجام کار کامیابی میں غیر مؤثر یا غیر ضروری سمجھنا سنگین غلطی ہے کیوں کہ جب دخول فی الاسلام کے لیے اِن دونوں طریقوں کا مقصد و مراد ایک ہے تو اِن میں سے ہر طریقہ سے اسلام میں داخل ہونے والے کی کامیابی و نجات اُخروی اور دخول جنت کے لیے بھی ہر دو صورتوں میں استقامت بھی لازمی شرط ہوگی جس کے بغیر ان میں سے کوئی بھی صورت قابل قبول نہیں ہے۔ اسی کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَمَنْ یَّرْتَدِدْ مِنْکُمْ عَنْ دِیْنِہٖ فَیَمُتْ وَ ھُوَ کَافِرٌ فَاُولٰٓئِکَ حَبِطَتْ اَعْمَالُھُمْ فِی الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَۃِ وَاُولٰٓئِکَ اَصْحٰبُ النَّارِ ھُمْ فِیْھَا خٰلِدُوْنَ''(۱)

یعنی اگر تم میں سے کوئی شخص اسلام میں داخل ہونے کے بعد پھر جائے اور بغیر توبہ کے مر جائے تو ایسوں کے کیے ہوئے اعمال صالحہ دنیا و آخرت دونوں میں ضائع ہوں گے اور وہ دوزخ کی آگ والے ہیں جو ہمیشہ اس میں مبتلا رہیں گے۔

بخاری شریف کی حدیث میں ہے، رحمت عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا؛

''مَنْ مَّاتَ وَھُوَ یَعْلَمُ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ دَخَلَ الْجَنَّۃَ''(۲)

یعنی مرتے وقت جس کے دل میں اسلام کی حقانیت کا یقین ہو وہ جنت میں جائے گا۔

ایک اور حدیث میں فرمایا؛

---

(۱) البقرة، 217۔

(۲) صحیح مسلم شریف، باب من لقی اللہ بالا یمان وھو غیر شك، ج1، ص41۔

''مَنْ كَانَ آخِر كَلَامِهِ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّة''(۱)

یعنی مرتے وقت جس کا آخری کلام کلمہ توحید ہوگا وہ جنت میں جائے گا۔

تیسری حدیث میں ارشاد فرمایا؛

''اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالْخَوَاتِيم''(۲)

یعنی اعمال صالحہ کی کامیابی ومقبولیت کا دارومدار خاتمہ پر ہے، یعنی عمر کے آخری حصہ اور موت سے متصل یا قریب والے اعمال جسکے اچھے ہوگے وہی کامیاب ومقبول سمجھا جائیگا۔

یہ تینوں حدیثیں بالترتیب استقامت فی الاعتقاد، استقامت فی الاقوال اور استقامت فی الاعمال سے متعلق ہیں جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اسلام کے مدعی ہر شخص کی کامیابی اور نجات کے لیے شرط ہے کہ اول سے آخر تک اِن تینوں میں استقامت کا مظاہرہ کرے۔ اسی بنیاد پر صحاح ستہ کی ایک مرفوع حدیث میں سرکار دوعالم ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے؛

''اَحَبَّ الْاَعْمَالَ اِلَى اللّٰهِ مَادِيمَ عَلَيْهِ''(۳)

یعنی اللہ کے نزدیک مقبول وپسندیدہ عمل وہ ہے جس پر استقامت کیساتھ مداومت کی جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام ''مِن اولہ الیٰ آخِرہٖ'' استقامت سے عبارت ہے اور اسلام کا کوئی حکم ایسا نہیں ہے جس میں استقامت کو ضروری قرار نہ دیا گیا ہو۔ اِس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ انسانوں کو اللہ تعالیٰ نے مٹی سمیت اربع عناصر سے بنا کر اِن چاروں کے اشتراک عمل کے نتیجہ میں درج ذیل تین قوتیں اُس میں ودیعت فرمائی؛

(۱) قوت غضبانی۔ (۲) قوت شہوانی۔ (۳) قوت عقلانی۔

---

(۱) ابی دائود، باب فی التلقین، ج3، ص159۔

(۲) المعجم الکبیر الطبرانی، ج5، ص420۔

(۳) مشکوٰۃ سریف، ص110، باب القصد فی العمل۔

اِن میں سے اول اور دوم میں انسان کے ساتھ دیگر انواع حیوانات بھی ایسے ہی شریک ہیں جیسے حواس یعنی قوت باصرہ، سامعہ، لامسہ، ذائقہ اور شامہ رکھنے میں شریک ہیں جبکہ قوت عقلانی اُن کے مقابلہ میں محض انسان کے ساتھ خاص ہے یا جنات اور ملائکہ میں بھی پائی جاتی ہے، جیسے حواس میں سے ہر ایک کا جدا جدا کام ہے باصرہ کا عمل سامعہ نہیں کرسکتی اور سامعہ کا عمل لامسہ وشامہ سے نہیں ہوسکتا، دیکھنے کا عمل قوت ذائقہ سے نہیں ہوسکتا، سونگھنے کا عمل آنکھ یا کان سے نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح قوت غضبانی کا عمل اُسی کے ساتھ خاص ہے قوت شہوانی وعقلانی مل کر بھی اُس کا تقاضا پورا نہیں کر سکتیں۔ نیز عقل کے تقاضوں کو شہوانی وغضبانی مل کر بھی انجام نہیں دے سکتیں۔ انسان کی فہم وادراک سے ماوراء اِس تقسیم ازلی سے متعلق اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا؛

''وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا''(۱)

یعنی ہر چیز کو اُس کی صلاحیتوں کے مطابق تقسیم کار پر رکھ کر پیدا فرمایا ہے۔

انسان کے اندر موجود قوت غضبانی کا تقاضاء وفریضہ یہ ہے کہ وہ حقوق انسانی کے منافی حرکات پر کنٹرول کرنے کے لیے حرکت کریں، جس سے تحفظ ہو سکے۔ اگر یہ قوت انسان میں موجود نہ ہوتی تو قوت شہوانی کے ہاتھوں دنیا میں کسی کا کوئی انفرادی حق محفوظ ہوتا نہ اجتماعی، کسی فرد کی عزت وآبرو کو تحفظ نصیب ہوتا نہ کسی قوم کو، اور قوت شہوانی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ انسان کو اپنے ضروریات تعیش یعنی اُن چیزوں کے حصول کیلیے حرکت دے جن کے بغیر اس کی بقا ناممکن ہے جیسے کھانے کی ضروریات کے سلسلہ میں زمینداری سے لیکر پکانے تک، پینے کی ضروریات کے سلسلہ میں آب نوشی کے بڑے بڑے منصوبوں سے لے کر چھوٹی چھوٹی سکیموں تک اور انواع واصناف مشروبات کی صنعتوں سے لیکر مشروبات کے ظروف تک، اسی طرح لباس کی ضروریات کے سلسلہ میں بڑے بڑے کارخانوں سے لیکر چھوٹی چھوٹی فیکٹریوں تک اور درزی خانوں سے لے کر گھروں کے لباس خانوں تک۔ نیز رہائش

(۱) الفرقان،2۔

کی ضروریات کے سلسلہ میں بڑے بڑے رہائشی منصوبوں سے لیکر تعمیراتی ساز وسامان تک اور گھروں کی تعمیر سے لیکر اُن کی رہائشی و آسائشی سہولتوں تک اور بقاء نسل و آرام نفس کے سلسلہ میں ازدواجی بندھن کے جملہ لوازمات وتقاضے یہ سب کچھ انسان کے اندر موجود قوت شہوانی کے تقاضے ومظاہر ہیں۔ اگر انسان میں یہ قوت نہ ہوتی تو اِن ضروریات خمسہ یعنی ماکولات ومشروبات، منکوح ومنکوحات اور ملابس ومساکن کا مع ان کے جملہ متعلقات ولوازمات کے اس دنیا میں کوئی وجود ہی نہ ہوتا، گویا کرہ ارضی کے اس عظیم کارخانہ قدرت کی یہ تمام رونقیں انسان کے اندر موجود قوت شہوانی کی ہی مرہون منت ہیں جس کے بغیر یہ سارا جہاں بے رونق، بے مزہ اور بے جان ہے۔ انسان کے اندر موجود قوت غضبانی اور شہوانی کو اگر کنٹرول نہ کیا جائے تو وہ بسا اوقات اپنے فطری تقاضوں کو پورا کرنے میں حد اعتدال سے بڑھ کر ظلم وزیادتی کی مرتکب بن جاتی ہیں اور کبھی کبھی اپنے فطری تقاضوں کو انجام دینے میں بھی کوتاہی کر کے خود کو بے مقصد بنا دیتی ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کو بھی بے مقصد پیدا نہیں فرمایا۔ جیسا اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''رَبَّنَامَاخَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلاً'' (۱)

یعنی زمین وآسمان اور اُنکے مابین کسی چیز کو بھی بے مقصد پیدا نہیں فرمایا۔

جب بے حس انسان اپنے فطری اور جائز حقوق کے تحفظ کے لیے اپنے اندر موجود قوت غضبانی کو استعمال میں نہیں لاتا اور اپنے بنیادی حوائج وضروریات کے حصول کے لئے قوت شہوانی کو استعمال نہ کرتے ہوئے محنت وعمل سے کترا کر دوسروں پر بوجھ بن جاتا ہے تو یہ دونوں صورتیں انسانیت کے لیے باعث فساد بن جاتی ہیں جسے اللہ تعالیٰ پسند نہیں فرماتا۔ جیسا فرمایا؛

''وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ'' (۲)

یعنی اللہ تعالیٰ انسانیت کے حق میں باعث فساد کردار کو پسند نہیں فرماتا۔

---

(۱) آلِ عمران، 191۔ (۲) البقرہ، 205۔

اسی لئے ان دونوں قوتوں پر کنٹرول کرنے اور متعلقہ کاموں کو انجام دینے میں اُن کی نگرانی کرنے کے لیے انسان میں تیسری قوت یعنی قوت عقلانی کو پیدا فرمایا ہے تا کہ وہ مذکورہ کوتاہیوں یا ظلم وزیادتیوں سے اُن کو روکے۔ اگر انسان کے اندر قوت عقل اُس کی قوت شہوانی وغضبانی پر کنٹرول کر کے انہیں بریک نہ لگائے اور تعطل وتجاوز کرنے سے انہیں منع نہ کرے تو انسان کے ہاتھوں یہ دنیا فساد خانہ بن جائے گی۔ ہر طرف غارت گری وخونریزی کا منظر ہوگا۔ فرشتوں نے اسی پہلو کو دیکھ کر کہا تھا؛

"اَتَجعَلُ فِیهَامَنْ یُّفْسِدُ فِیهَاوَیَسفِکُ الدِّمَآءَ"(۱)

یعنی اے خداوند عالم کیا تو انسان کی شکل میں اُن لوگوں کو زمین پر آباد کریگا جو فساد خیزی و خونریزی کریں گے۔

انسان کا اِن تینوں قوتوں کا مجموعہ ہونا ہی اُسکا زمین میں اللہ کی خلافت اور اللہ کی طرف سے احکام شرعیہ کیساتھ مکلّف ہونے کا سبب ہے، یہی وجہ ہے کہ جن خلائق میں یہ تینوں قوتیں اکھٹی نہیں پائی جاتیں اُنہیں خلافت حاصل ہے نہ مکلّفیت، مثال کے طور پر فرشتوں میں عقل ہی عقل ہے اسلئے وہ مکلّف ہوئے نہ خلیفہ، اسی طرح جمادات ونباتات اور ہزاروں لاکھوں بلکہ کروڑوں اقسام وانواع کے حیوانات جن میں سب کچھ ہے لیکن قوت عقل نہیں ہے۔ جس وجہ سے وہ بھی خلیفۃ اللہ یا مکلّف باحکام اللہ ہونے سے رہ گئے۔ مقصد خلافت کی تکمیل اور تکلیف کے امتحان میں کامیاب وہی انسان ہو سکتے ہیں جو اپنی قوت شہوانی وغضبانی کو عقل کے تابع بنا کر کام میں لاتے ہیں بالفاظ دیگر جن کی عقل اُن کی شہوت وغضب پر غالب ہو، وہی اللہ کے سچے بندے، تکلیف کے امتحان میں کامیاب اور مقصد خلافت کی تکمیل کرنیوالے خوش نصیب ہیں۔ ایسے ہی پاک طینت وپاکبازوں کو اللہ تعالیٰ نے اصحاب یمین اور قلب سلیم کے ناموں سے یاد فرمایا ہے۔ جیسا اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

"کُلُّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ رَهِینَةٌO اِلَّآ اَصْحٰبَ الْیَمِینِ"(۲)

---

(۱) البقرہ،30۔ (۲) المدثر،38۔39۔

یعنی ہر انسان اپنے برے اعمال کی سزا میں گروی رکھی ہوئی چیز کی طرح پھینکا ہوا ہوگا مگر اصحاب یمین ایسے نہیں ہوں گے۔

دوسری جگہ فرمایا؛

''یَوْمَ لَا یَنْفَعُ مَالٌ وَّلَا بَنُوْنَ O اِلَّا مَنْ اَتَی اللّٰہَ بِقَلْبٍ سَلِیْمٍ''(۱)

یعنی قیامت کے دن قلب سلیم کے ساتھ اللہ کے حضور حاضر ہونے والوں کے سوا کسی اور کو مال و اولاد اور بیٹے و رشتہ دار وغیرہ کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتے ہیں۔اور قلب سلیم پیدا کرنے کے لیے استقامت فی الدین ضروری ہے۔

تفسیر کاشف میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ الکریم سے منقول ہے، اُنہوں نے فرمایا؛

''لَا یَسْتَقِیْمُ اِیْمَان عَبد حَتّٰی یَستقیم قلبه و لا یستقیم قلبه حَتّٰی یستقیم لسانه''(۲)

یعنی اس وقت تک کسی بندے کا ایمان مستقیم نہیں ہوسکتا جب تک اس کا دل مستقیم نہ ہوجائے اور دل اس وقت تک مستقیم نہیں ہوسکتا جب تک اس کی زبان مستقیم نہ ہوجائے۔

اس ارشاد کا واضح مطلب یہی ہے کہ ایمان کی استقامت کے لیے دل، دماغ، زبان اور تمام جوارح کی استقامت ضروری ہے۔اس ارشاد سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اظہار ایمان چاہے کلمہ توحید پڑھنے سے ہو یا رَبُّنَا اللّٰہ کہنے سے، اسی طرح اَسْلَمْتُ لِلّٰہ کہنے سے ہو یا اٰمَنْتُ بِاللّٰہِ کہنے سے ہو بہر حال عنداللہ اُسکے مقبول ہونے اور نجات اُخروی کا ذریعہ بننے کے لیے ضروری ہے کہ اُس کے تمام تقاضوں کو اپنی استطاعت کے مطابق پورا کیا جائے اور اس کے مقابلہ میں خواہش نفس، قوت شہوانی یا غضبانی، جان، مال، متاع، خویش و اقرباء، الغرض کسی اور چیز کو خاطر میں نہ لایا جائے تاکہ جب بھی موت آجائے تو اسی وفاداری کی حالت میں آجائے۔اسی چیز کا نام استقامت فی الدین ہے اسی کو صحیح معنی

(۱) الشعراء،88-89۔

(۲) التفسیر الکاشف، ج6، ص346، مطبوعہ دار العلم للملایین بیروت۔

میں ایمان واسلام بھی کہتے ہیں۔اسی معنی پرآیت کریمہ بھی دلالت کرتی ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ''(۱)

یعنی جب بھی تمہیں موت آجائے تواسلام پراستقامت کی حالت میں آئے۔

استقامت فی الدین کادوسرانام ایفاءعہد بھی ہے جسکے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِاِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا ''(۲)

یعنی وعدہ کے ساتھ وفاکروبیشک وعدہ سے متعلق پوچھاجائے گا۔

جب کوئی غیرمسلم کلمہ طیبہ پڑھ کریا'' رَبُّنا اللّٰه '' کہہ کریا''اسلمتُ للّٰه '' کہہ کردائرہ اسلام میں داخل ہوتاہے یاکوئی مدعی اسلام کلمہ طیبہ پڑھ کرخودکومسلمان ظاہرکرتاہے تواُس کاواضح مطلب یہی ہوتا ہے کہ وہ اپنے خالق ومالک د کے ساتھ اِس بات کاعہدوپیمان کررہاہوتاہے کہ اللہ کی طرف سے اُس کے رسول کے ذریعہ جتنے احکام آئے ہوئے ہیں میں اپنی استطاعت کے مطابق عمربھراُن پرعمل کروں گا۔یہیں پر اِس بات کی وضاحت فائدہ سے خالی نہیں ہوگی کہ مقصدکلمہ کے حوالہ سے سلف صالحین سے منقول اس معنی کے مقابلہ میں جولوگ کلمہ طیبہ کایہ مطلب بتاتے ہیں کہ اللہ سے سب کچھ ہونے کایقین کیاجائے اوراللہ کی رضامندی اوراس کے امرکے بغیرمخلوق سے کچھ نہ ہونے کایقین کیا جائے تویہ اُن کی بھول ہے کلمہ طیبہ سے مقصدہونادورکی بات ہے بلکہ اسلام میں بھی ایساعقیدہ رکھناجائزنہیں ہے یہ دونوں جملے یعنی اللہ سے سب کچھ ہونے کایقین کیاجائے اوراللہ کی رضاکے بغیرمخلوق سے کچھ نہ ہونے کایقین کیاجائے اسلامی تصورکے سراسرخلاف اورقرآنی عقیدہ کے ساتھ متصادم ہونے کے علاوہ عقل ونقل کے بھی خلاف ہیں کیوں کہ پہلاجملہ یعنی''اللہ سے سب کچھ ہونے کا یقین''اپنے عموم کے سبب ان تمام چیزوں کوشامل ہے،جن کاقرآن وحدیث کی روشنی میں اللہ سے نہ

(۱) البقرہ،132۔ (۲) الاسراء،34۔

ہونے کا یقین ہے۔ جیسے کھانا پینا، اُٹھنا، بیٹھنا، سیکھنا، عبادت کرنا، کفر و شرک، جھوٹ، ظلم، کسب، ولادت۔ علیٰ ہٰذا القیاس وہ تمام کام جو اللہ کی شان اقدس کے خلاف ہیں' قرآن وحدیث کے مطابق ان سب کا اللہ تعالیٰ سے نہ ہونے کا یقین ہے۔

دوسرا جملہ یعنی ''اللہ کے امر ورضا کے بغیر مخلوق سے کچھ بھی نہ ہونے کا یقین'' میں مخلوق سے صادر ہونیوالے تمام معاصی از قسم کفر، شرک، قتل، زنا، جھوٹ، چوری وغیرہ عیوب ونقائص کا اللہ تعالیٰ کی رضا سے ہونے کا عقیدہ ویقین ظاہر ہو رہا ہے، جو نصوص قطعیہ کے خلاف، شریعت محمدیہ پر بہتان اور اہل اسلام کے اجماعی ومسلمہ عقیدہ کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''اِنَّ اللّٰهَ لَا یَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ ''(۱) بے شک اللہ بے حیائی کا حکم نہیں دیتا۔

اور دوسری جگہ ارشاد فرمایا؛

''وَلَا یَرْضٰی لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ''(۲)

بے شک اللہ اپنے بندوں کے کفر پر راضی نہیں ہوتا۔

اور تیسری جگہ ارشاد فرمایا؛

''وَمَا اللّٰهُ یُرِیْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَاد ''(۳) اور اللہ بندوں کیلئے ظلم کا ارادہ نہیں کرتا۔

نیز دونوں جملے اللہ تعالیٰ کی صفات ''سبوح قدوس'' کے خلاف ہیں کیوں کہ لغت اور شریعت کے حوالہ سے ان دونوں صفتوں کے معنی یہ ہیں کہ ''ہر نامناسب چیز سے اچھی طرح پاک، مقدس، منزہ، مبرا، جیسا کہ لسان العرب ج6، ص168 میں ہے۔

اور بحیثیت مومن ومسلمان اللہ تعالیٰ کی ان صفات پر ایمان لانے کا معنی ومطلب یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان تمام چیزوں سے پاک، مقدس، منزہ ہونے کا عقیدہ ویقین کیا جائے جو اس کی شان کے خلاف ہیں اور جتنے بھی کام رب العزت کے جلال و جمال وکمال کے لائق نہیں ہیں ان سب کا اللہ تعالیٰ سے نہ

---

(۱) الاعراف، 28۔ (۲) الزمر، 7۔ (۳) غافر، 31۔

ہونے کا یقین کیا جائے اور اس عقیدہ ویقین کو زبان سے بیان کیا جائے۔ قرآن وحدیث اور شریعت کی زبان میں اسی کو تسبیح و تقدیس کہتے ہیں۔

شیخ زادہ علی البیضاوی میں ہے؛

"التسبیح تبعید اللہ تعالیٰ عن السوء والنقصان بان یعتقدانہ سبحانہ و تعالیٰ منزۃ فی ذاتہٖ و صفاتہٖ و افعالہٖ عن کل سوءٍ و نقصانٍ و یتکلم بما یدل علیہ"

یعنی تسبیح کا معنی ہر برائی ونقصان سے اللہ کو منزہ جاننا ہے اس طریقے سے کہ اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات وصفات اور افعال میں ہر قسم کی برائی ونقصان سے پاک ہونے کا عقیدہ رکھا جائے اور اسی عقیدہ پر دلالت کرنے والے مناسب الفاظ کے ساتھ کلام کیا جائے۔

تفسیر قرطبی میں ہے؛ "التسبیح تنزیہ اللہ من کل سوءٍ و نقص"

اللہ کی تسبیح کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ہر برائی ونقصان سے اس کے منزہ ومقدس ہونے کا عقیدہ کیا جائے۔

تفسیر قاسمی میں ہے؛ "تنزیہ ذاتہ تعالیٰ عما لا یلیق بجلالہ"

اللہ کی تسبیح کرنے کا معنی یہی ہے کہ اسکی ذات کو ان تمام چیزوں سے پاک ہونے کا یقین کیا جائے جو اس کے جلال کے لائق نہیں۔

تفسیر مظہری میں ہے؛ "القدوس المنزہ عمالا یلیق"

قدوس کا معنی یہی ہے کہ جو چیزیں اس کی شان اقدس کے لائق نہیں ہیں وہ ان سب سے منزہ ومقدس ہے۔

تفسیر روح المعانی میں ہے؛ "القدوس البلیغ فی النزاھۃ عما یوجب نقصاناً"

یعنی اللہ کے قدوس ہونے کا معنی یہ ہے کہ جو چیزیں اس کی شان اقدس میں نامناسب ونقصان کے باعث ہیں ان سب سے وہ کمال درجہ کا پاک ہے۔

جن چیزوں کا اللہ تعالیٰ سے نہ ہونے کا یقین وعقیدہ ضروری ہے ان تمام باتوں سے اللہ تعالیٰ کے مبرا منزہ پاک ہونے کے عقیدہ کے ساتھ ان چیزوں کا اللہ تعالیٰ سے نہ ہونیکا یقین اور اس یقین کا اظہار تسبیح وتقدیس کی صورت میں نہ صرف ہم ہی کرتے ہیں بلکہ تمام انبیاء سابقین کی شریعتوں کا بھی لازمی جزو تھا اور تمام ملائکہ بلکہ سب کائنات کا مشترکہ عقیدہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ''(۱)

یعنی اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو اللہ کی تعریف کے ساتھ اس کی تسبیح نہ کرتی ہو۔

یعنی جتنے کمالات اس کی شان اقدس کے مناسب ہیں انکے ساتھ اللہ تعالیٰ کے متصف ہونے کا اور جتنی چیزیں اس کی شان اقدس کے خلاف ہیں ان کا اللہ تعالیٰ سے نہ ہونے کا اظہار کرتے ہیں۔ اور یہی معنی ومطلب ہے تمام آیاتِ تسبیح کا مثلاً؛

''سَبَّحَ لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَافِی الْاَرْضِ''(۲)

یعنی آسمانوں اور زمین میں تمام خلائق اللہ کو اس کی شان کے نامناسب کاموں سے پاک ہونے کی صفت کا اظہار کرتے ہیں۔

نیز فرمایا؛ ''فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّکَ الْعَظِیْمِ''(۳)

یعنی عظمتوں کے مالک پروردگار کے نام کی پاکیزگی کا اظہار کریں۔

نیز ارشاد فرمایا؛ ''سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی''(۴)

یعنی انسانی عقل کے ادراک سے ماورئ بلندیوں کے مالک پروردگار کے نام کی پاکیزگی کا اظہار کرو۔

قرآن شریف کے متعدد مقامات پر واقع حکم تقدیس وتسبیح کے علاوہ نمازوں کے اندر رکوع و

---

(۱) الاسراء، 44۔ (۲) الصف، 1۔

(۳) الواقعہ، 74۔ (۴) اعلیٰ، 1۔

سجود میں بھی بالترتیب "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيْم" اور "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْاَعْلَى" پڑھنے کا ہر نمازی کو جو حکم دیا گیا ہے، اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ اندرون نماز رکوع و سجود کی حالت میں ان سب کاموں کا اللہ سے نہ ہونے کا یقین ظاہر کیا جائے جو اس کی شان کے لائق نہیں ہیں۔ اللہ کی عبادت، اس کے حضور عاجزی، قیام و صیام اور رکوع و سجود جیسے افعال انسانیت کی معراج و کمال ہیں جبکہ یہی کمالات اللہ کی شان میں عیب و نقصان ہیں جس وجہ سے عین اس کمال کے اوقات میں بھی انسانوں کو "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيْم" اور "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْاَعْلَى" کہہ کر اس ذات وحدہ لاشریک د کا ان کاموں سے پاک ہونے کے اقرار اور انسانیت کے حق میں ان جملہ کمالات کا اس سے نہ ہونے پر یقین کے اظہار کرنے کا حکم دیا گیا ہے ورنہ اگر اللہ سے سب کچھ ہونے کے یقین کرنا اسلامی عقیدہ ہوتا تو ان آیات میں اور نمازوں کی حالت رکوع و سجود میں اللہ کی تسبیح و تقدیس کرنے کے احکام کا کیا معنی و مطلب ہوسکتا ہے لہٰذا مذکورہ الفاظ و عقیدہ اللہ کی ذات و صفات و افعال پر ایمان کے منافی ہو کر شریعت محمدی پر بہتان، شانِ اُلوہیت کی توہین و تنقیص کو مستلزم اور غیر اسلامی تبلیغ ہو کر مردود و غیر اسلامی عقیدہ قرار پا رہا ہے۔

نیز قرآن و حدیث اور اُصولِ دین پر مشتمل اسلامی دستاویزات کے حوالہ سے جیسے اللہ تعالیٰ کے اوصاف اضافیہ مثل خالقیت و رازقیت اور اوصاف فعلیہ مثل خالق، رازق، مصور، محی، ممیت، اور اوصاف ثبوتیہ حقیقیہ مثل علیم، قدیم، سمیع، بصیر، کے ساتھ ایمان لانا ضروری ہے، ویسے ہی اللہ تعالیٰ کے اوصاف سلبیہ جیسے عرض جسم، معدود، محدود، مرکب، مکیف وغیرہ کا نہ ہونا ضروری ہے۔ پیشوایانِ اہل اسلام اور مذاہب کے ائمہ دین و متکلمین اور اصول دین کے ماہرین نے بلانکیر متفقہ طور پر اللہ تعالیٰ کے اوصاف سلبیہ کے ساتھ یقین و عقیدہ کو ضروری قرار دیتے ہوئے لکھا ہے؛

"لیس بعوضٍ ولا جوهرٍ ولا مُصوَّرٍ و لامحدودٍ ولا ممدودٍ ولا متبعضٍ و لا متجز ولا مركب ولا متناه ولا يوصف با لماهية ولا بالكيفية ولا يتمكن فی

مکان ولا یجری علیہ زمان ولا یشبھہ شئ یخرج ولا عن علمہ وقدرتہ شئی"(۱)

اگر اللہ تعالیٰ سے سب کچھ ہونے کا یقین کرنا اسلامی عقیدہ ہوتا تو مذکورہ متفقہ عقیدہ یعنی اللہ تعالیٰ کے عرض، جسم، جوہر، معدود، محدود، متجزی، مرکب، متناہی وغیرہ چیزوں کے ساتھ متصف نہ ہونے کا عقیدہ بیان نہ ہوتا اور نہ ہی اللہ تعالیٰ کے اوصاف سلبیہ کے ساتھ ایمان لانا ضروری ہوتا لیکن مذکورہ چیزوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے متصف نہ ہونے کا عقیدہ تمام امت مسلمہ کا متفقہ واجماعی مسئلہ ہے، نیز اللہ تعالیٰ کے اوصاف سلبیہ کے ساتھ ایمان لانا تمام امت مسلمہ کا اجماعی عقیدہ ہے لہٰذا اللہ سے سب کچھ ہونے کا عقیدہ غیر اسلامی تبلیغ ہونے کے ساتھ ساتھ شریعت محمدیہ پر بہتان، اللہ تعالیٰ کے اوصاف سلبیہ سے انکار اور شان الوہیت کی توہین، اکابرین اسلام کی واضح عبارات ومشترکہ اقدار سے انحراف ہو کر مردود ومطرود قرار پاتا ہے۔ نیز مخلوق سے صادر ہونے والے افعال واعمال کے ہونے یا نہ ہونے اور کرنے یا

---

(۱) ۱۔شرح عقائد، ص 27۔

۲۔مواقف، ص 270

۳۔ شرح مقاصد، ج 2 ص 61 تا 107

٤۔احیاء العلوم ج 1، ص 111

٥۔اساس التقدیس، ص 12 تا 40

٦۔تفسیر کبیر 1، ص 116 تا 142

۷۔بریقہ محمودیہ، ج 1، ص 201

۸۔قواعد الاحکام، ج 1، ص 168 تا 172

۹۔ وسیلہ احمدیہ ج 1 ص 119

۱۰۔شرح اسماء الحسنیٰ امام رازی ص 186۔

نہ کرنے سے متعلق قرآن وحدیث اور اسلامی دستاویزات کی روشنی میں درج ذیل تفصیل ہے؛

عُصاۃ سے معاصی و گناہوں کا اللہ کی رضا کے بغیر صادر ہونے کا یقین وعقیدہ ہونا ضروری ہے، یعنی گناہ کے تمام کام شیطانی حرکت سے صادر ہوتے ہیں جس پر اللہ کی رضا نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ''(۱) بے شک اللہ بے حیائی کا امر نہیں فرماتا۔

نیز فرمایا؛ ''وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ''(۲)

بے شک اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کیلئے کفر پسند نہیں کرتا۔

اہل اطاعت سے اطاعت اور نیکیوں کا اللہ کے حکم وامر یا رضا سے صادر ہونے کا یقین وعقیدہ ضروری ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَاِنْ تَشْكُرُوْا يَرْضَهُ لَكُمْ''(۳)

اطاعت ومعصیت اور ہر قول وفعل کا اللہ تعالیٰ کی تقدیر کے بعد صادر ہونیکا یقین وعقیدہ ضروری ہے یعنی بغیر تقدیر کوئی بھی فعل کسی بھی مخلوق سے صادر نہ ہونے کا یقین وعقیدہ رکھنا ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ''(۴) ہم نے ہر چیز کو تقدیر کے مطابق پیدا کیا ہے۔

نیز فرمایا؛

''وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوْهُ فِي الزُّبُرِ ○ وَكُلُّ صَغِيْرٍ وَّكَبِيْرٍ مُّسْتَطَرٌ''(۵)

جس جس چیز کو ہم نے پیدا کیا ہوا ہے وہ کتاب تقدیر میں موجود ہے اور مخلوق کے ہاتھوں صادر ہونے والے تمام چھوٹے و بڑے اعمال پہلے سے لکھے ہوئے ہیں۔

---

(۱) الاعراف، 28۔ (۲) الزمر، 7۔ (۳) الزمر، 7۔

(٤) القمر، 49۔ (۵) القمر، 52,53۔

مخلوق سے صادر ہونے والے اقوال وافعال، حرکات، سکنات، اطاعت ومعصیت، اسلام، کفر، توحید، شرک وغیرہ کا اور صادر ہوتے وقت جن اسباب یا کسب واختیار سے وہ صادر ہوتے ہیں اُن سب کا اللہ تعالیٰ کے مقدور ومخلوق ہونیکا یقین وعقیدہ رکھنا ضروری ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ''(۱)

بے شک اللہ تعالیٰ ہر ممکن پر خوب قادر ہے۔

نیز فرمایا؛''وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ''(۲)

تم کو بھی اور تمہارے تمام اعمال کو بھی اللہ تعالیٰ نے ہی پیدا فرمایا ہے۔

مخلوق کے دخل عمل سے صادر ہونیوالے اقوال وافعال وغیرہ کا اللہ تعالیٰ کے کاسِب نہ ہونے کا یقین وعقیدہ رکھنا ضروری ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کسب سے پاک ہے اور آلات واسباب کا محتاج نہیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَاللّٰهُ الْغَنِیُّ وَاَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ''(۳)

اللہ سب سے بے نیاز ہے جبکہ تم محتاج ہو۔

مخلوق سے صادر ہونے والے تمام نفس الامری کمالات وخوبی واطاعات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ مع الرضاء وابستہ ہونے کا یقین وعقیدہ ضروری ہے' اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''یُرِیْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ''(۴)

اللہ تعالیٰ تمہاری آسانی پسند فرماتا ہے اور تمہاری تکلیف پسند نہیں فرماتا۔

نیز فرمایا؛''فَمَنْ یُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ یَّهْدِیَهٗ یَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ''(۵)

اللہ تعالیٰ جس کو ہدایت دینا پسند کرتا ہے اسلام کے لیے اس کا سینہ کھول دیتا ہے۔

---

(۱) البقرہ،20۔ (۲) الصفت،65۔ (۳) محمد،38۔

(٤) البقرہ،185۔ (٥) الانعام،125۔

مخلوق سے صادر ہونے والے نفس الامری نقص وعیب ومعصیت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ مع الرضاء وابستہ نہ ہونے کا عقیدہ ویقین ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَمَنْ یُّرِدْ اَنْ یُّضِلَّهٗ یَجْعَلْ صَدْرَهٗ ضَیِّقًا حَرَجًا كَاَنَّمَا یَصَّعَّدُ فِی السَّمَآءِ''(۱)

جس کو گمراہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے اسکے سینہ کو ایسا تنگ کرتا ہے گویا وہ بلندی پر چڑھ رہا ہوتا ہے۔

مخلوق سے صادر ہونے والے نفس الامری نقص وعیب ومعصیت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ بغیر رضا یعنی ارادہ تکوینی وابستہ ہونے کا عقیدہ ویقین ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَلَوْشَآءَ اللّٰهُ مَآاَشْرَكُوْا''(۲)

اگر اللہ نے انکے شرک کا تکوینی ارادہ نہ کیا ہوا ہوتا تو وہ کبھی شرک نہ کرتے۔

نیز فرمایا؛ ''وَلَوْشَآءَ رَبُّكَ مَافَعَلُوْهُ فَذَرْهُمْ وَمَایَفْتَرُوْنَ''(۳)

اور اگر تیرے پروردگار نے اُن کی ان بدکرداریوں کا تکوینی ارادہ نہ کیا ہوا ہوتا تو وہ کبھی یہ نہ کرتے تو اُنہیں اُنکے حال پر ہی رہنے دیں۔

مخلوق سے جو اور جیسے بھی افعال واقوال، اطاعت ومعصیت عالم تفصیل وعالم ظہور میں صادر ہوتے ہیں ان کی پیدائش سے قبل مرتبہ ازل میں حسب استعداد خلائق ان سب کا اللہ کو علم ہونے کا یقین وعقیدہ ضروری ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَهُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ''(۴) وہ ہر چیز پر علم محیط رکھتا ہے۔

جو مخلوق اللہ تعالیٰ کے علم ازلی میں اپنے اختیار ورضا سے ایمان واسلام کا راستہ اختیار کر رہا تھا اور

---

(۱) الانعام، 125۔ (۲) الانعام، 107۔

(۳) الانعام، 112۔ (٤) البقرہ، 29۔

ازلی مومن وخاتمہ بالخیر ہوا سکے کفر کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا وابستہ نہ ہونے کا یقین وعقیدہ ضروری ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ میں ہے؛

''محال ان یختلف علمه عن شیٍ او یتحقق غیر ما علم فیکون جهلاً لا علماً''(۱)

یعنی اللہ کے علم کے خلاف ہونا محال ہے۔

نیز تفسیر قرطبی میں ہے؛

''تعلق العلم الازلی بکل معلوم فیجری ما علم واراد وحکم''

یعنی ہر معلوم کے ساتھ اللہ کا علم ازلی متعلق ہوا ہے پس جس چیز کو اللہ نے جانا اور اس کے ہونے کا ارادہ تکوینی فرمایا اور فیصلہ کیا وہی ہوگا۔(۲)

جو مخلوق اللہ کے علمِ ازلی میں اپنے اختیار ورضا سے کفر وشرک کا راستہ اختیار کر رہا تھا اور خاتمہ بالکفر ہو اس کے مومن مسلمان ہونے کے ساتھ اللہ کے ارادے کا وابستہ نہ ہونے کا یقین وعقیدہ ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَلَوْشَآءَ اللّٰهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدٰى''(۳)

اگر اللہ تعالیٰ نے انہیں ہدایت پر جمع کرنے کا ارادہ کیا ہوا ہوتا تو ایسا ہی کرتا لیکن ایسا اس لئے نہیں کیا کہ ارادہ نہیں کیا تھا کیوں کہ اُس کے علم میں ایسا ہونا نہیں تھا۔

اس آیت کی تفسیر میں صاحب تفسیر روح المعانی نے کہا؛

''وَلٰکن لم یشاء ذالک سبحنه لسوءِ اختیارهم حسب ما علمه اللّٰه تعالٰی منهم فی الازل الآزال''(۴)

لیکن اللہ تعالیٰ نے ایسا ارادہ نہیں فرمایا ہے کیونکہ اس نے اپنے علم ازلی کے مطابق اُنکے احوال کو جانا تھا۔

---

(۱) حجة الله البالغه، ج1، ص65۔ (۲) تفسیر قرطبی، ج18، ص132۔

(۳) الانعام، 35۔ (٤) تفسیر روح المعانی، ج7، ص139۔

مخلوق کے اقوال وافعال، اطاعت ومعصیت کے متعلق اللہ تعالیٰ کے علم ازلی اور مخلوق کی استعداد ازلی کے خلاف قضاء وقدر کا اللہ سے نہ ہونے کا یقین وعقیدہ ضروری ہے۔ الحدیقۃ الندیہ میں ہے؛

''القضاء تابع للارادۃ والارادۃ تابعۃ للعلم''(۱)

صاحب تفسیر قاسمی نے فرمایا؛

''جرت عادتہ تعالیٰ برعایۃ الاستعدادات''(۲)

تفسیر بیضاوی میں فرمایا؛

''ارادتہ تعالیٰ تابعۃ لعلمہ سبحانہ و تعالیٰ''(۳)

مخلوق سے صادر ہونے والے تمام کارِ خیر وکارِ شر کا اللہ تعالیٰ کی قضاء وقدر کے مطابق ہونے کا یقین وعقیدہ ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰهُ''(۴)

نیز فرمایا؛ ''وَكُلُّ شَیْءٍ فَعَلُوْهُ فِی الزُّبُرِ''(۵)

کائنات کے متعلق اللہ تعالیٰ کا علم، معلوم، رضا، ارادہ تشریعی، ارادہ تکوینی، حکم تشریعی، حکم تکوینی، قضاوقدر، یہ سب جدا جدا اُمور ہیں۔ جن کے درمیان فرق مراتب کو جاننا ضروری ہے ورنہ ایک کی جگہ دوسرے کو استعمال کر کے شریعت پر بہتان، شان الوہیت کی تنقیص اور خلاف قرآن وحدیث، عقیدہ کی تبلیغ کا ارتکاب ہوسکتا ہے۔ (العیاذ باللّٰہ)

---

(۱) الحدیقۃ الندیہ، ج1، ص256۔

(۲) تفسیر قاسمی، ج6، ص276۔

(۳) تفسیر بیضاوی، ج4، ص596۔

(٤) الدھر، 30۔

(٥) القمر، 52

اس تفصیل کی روشنی میں مذکورہ جملہ یعنی اللہ سے سب کچھ ہونے کا یقین نمبر۱، نمبر۵، نمبر۷، نمبر۱۲، کے خلاف ہے لہٰذا اسلامی دستاویزات کے خلاف ہوکر اسلام پر بہتان ہوا۔ نیز شانِ الوہیت کی توہین ہے اسلئے کہ اللہ سے سب کچھ ہونے کا یقین کر کے آلات کسب کا بھی محتاج بنا دیا اور معلوم ازلی کے خلاف ہونے کا یقین کر کے اللہ کو جاہل بنا دیا۔ (العیاذ باللّٰہ) نیز مخلوق کی استعداد ازلی کے خلاف اللہ کا علم، ارادہ، قضاء وقدر وحکم ہونے کا یقین کر کے اللہ کو ظالم بنا دیا۔ (العَیاذُ بِاللّٰہ)

نیز کفر و معصیت، عیوب ونقائص کیساتھ اللہ کے راضی ہونے کا یقین وعقیدہ کر کے اور حکم وامر کرنے کا یقین کر کے نہ صرف توہین شان رب العزت کا ارتکاب کیا بلکہ نصوص قرآنی کے برعکس عقیدہ کا پرچار کر کے شریعت پر بہتان باندھا اور غیر اسلامی تبلیغ کا مظاہرہ کیا۔ (فَاعْتَبِرُوْا یٰٓاُولِی الْاَبْصَار)

اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛ ''وَلَا یَرْضٰی لِعِبَادِہِ الْکُفْرَ'' (۱)

دوسری جگہ فرمایا؛ ''اِنَّ اللّٰہَ لَا یَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ'' (۲)

تیسری جگہ فرمایا؛ ''وَمَآ اَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِیْدِ'' (۳)

چوتھی جگہ فرمایا؛ ''وَمَا اللّٰہُ یُرِیْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ'' (۴)

اور دوسرا جملہ یعنی اللہ کی رضا وامر کے بغیر مخلوق سے کچھ بھی نہ ہونے کا یقین نمبر۱، نمبر۷ کے خلاف ہوکر شریعت محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم پر بہتان اور شان الوہیت کی توہین بن کر غیر اسلامی تبلیغ ہے اسلئے کہ جب اللہ تعالیٰ کی رضا وامر کے بغیر مخلوق سے کچھ بھی نہ ہونے کا یقین ہو تو لازماً تمام معاصی از قسم کفر و شرک، قتل، زنا، چوری، جھوٹ وغیرہ کا صدور اللہ کی رضا وامر سے ہوگا۔ (العیاذ باللّٰہ)

نیز اللہ تعالیٰ کو معاصی پر راضی ہونے کا عقیدہ ویقین کر کے اعتراف کر لیا کہ کفر و شرک، معصیت اور عیوب ونقائص پر اللہ تعالیٰ راضی ہے اور یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی رضا وامر سے ہو رہا ہے۔ (العیاذ باللّٰہ)

---

(۱) الزمر، 7۔ (۲) الاعراف، 28۔
(۳) ق، 29۔ (۴) غافر، 31۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛ ''وَلَا یَرْضٰی لِعِبَادِہِ الْکُفْرَ''(۱)

دوسری جگہ فرمایا؛ ''اِنَّ اللّٰہَ لَا یَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ''(۲)

خلاصہ کلام:۔ مقصد کلمہ کے حوالہ سے یہ دونوں جملے ان آیات ونصوص کے خلاف اور جملہ اہل اسلام کے عقیدہ سے متضاد ہونے کے ساتھ مقصد کلمہ کے حوالہ سے سلف صالحین کی تصریحات کے بھی خلاف ہیں۔

فتح الباری شرح صحیح البخاری میں ہے؛

''ان المراد بالشهادة تصديق رسول الله صل الله عليه وسلم فيما جاء به''(۳)

یعنی کلمہ شہادت پڑھنے سے مقصد رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی شریعت کے تمام احکام کے ساتھ تصدیق کرنا ہے۔

عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری میں ہے؛

''ان الشهادة برسالته صل الله عليه وسلم تتضمن تصديقه بما جاء به''(۴)

یعنی رسول اللہ ﷺ کی رسالت کی حقانیت پر شہادت دینے کا مقصد آپ ﷺ کی لائی ہوئی شریعت کے تمام احکام کی تصدیق کرنا ہے۔

اقتضاء الصراط المستقیم میں ہے؛

''والشهادة بان محمداً رسول الله تتضمن تصديقه في كل ما اخبر و طاعته في كل ما امر فما اثبته وجب اثباته وما نفاه وجب نفيه''(۵)

---

(۱) الزمر،7۔ (۲) الاعراف،28۔

(۳) فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج1، ص 50۔

(٤) عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، ج1، ص183۔

(٥) اقتضاء الصراط المستقیم، ص452۔

یعنی رسول اللہ ﷺ کی رسالت کیساتھ شہادت دینا اس بات کو متضمن ہے کہ جن جن باتوں کی آپ ﷺ نے خبر دی ہے ان کے متعلق آپ کے سچے ہونے کی تصدیق کی جائے اور جن جن کاموں کے کرنے کا آپ نے حکم دیا اُن میں آپ کی تابعداری کی جائے لہٰذا جس چیز کو آپ نے روا رکھا ہے اُسے روا رکھا جائے اور جس چیز کو آپ نے ناروا بتایا ہے اُسے ناروا سمجھا جائے۔

علامہ اقبال نے بھی اسی مقصد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا

چوں میگویم مسلمانم بلرزم　　　　که دانم مشکلات لا اله را

مقام افسوس ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف سلبیہ پر ایمان کے برعکس اور جملہ اہل اسلام کے متفقہ عقیدہ سے برخلاف اِس قسم غیر اسلامی عقائد کو دعوت و تبلیغ کے نام پر پھیلاتے ہوئے دیکھ کر بھی اسکے انسداد کی طرف اہل علم حضرات متوجہ نہیں ہو رہے ہیں جو المیہ سے کم نہیں ہے۔ اِس مسئلہ کی اہمیت اور مزید تحقیق سمجھنے کیلئے میری دوسری کتاب (الاستفتاء) کا مطالعہ کیا جائے جو اسی موضوع پر لکھی گئی ہے۔ جس میں کلمہ طیبہ کے ہمارے بیان کردہ شرعی مقاصد و مطلب کے ثبوت میں کل مکاتب فکر سلف صالحین کی کتابوں کے بقید جلد و صفحہ حوالہ جات کے علاوہ اللہ تعالیٰ سے کیا کچھ ہونے اور کیا کچھ نہ ہونے سے متعلق اسلامی عقائد کی تشریح کا حق ادا کیا جا چکا ہے۔

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مقصد کلمہ سے قطع نظر شان الوہیت سے متعلق قرآن وسنت کی روشنی میں اسلامی عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اُس کی ذات کے مناسب سب کچھ ہونے کا یقین ہے کہ وہ اپنی شان اقدس کے لائق سب کچھ کرتا ہے۔ جو آیت کریمہ ''کُلَّ یَوۡمٍ هُوَ فِیۡ شَاۡنٍ '' کا تقاضا ہے اور اللہ تعالیٰ سے اُس کی شان کے خلاف کچھ بھی نہ ہونے کا یقین ہے کہ وہ اپنی شان اقدس کے خلاف کچھ بھی نہیں کرتا جو اللہ کی تسبیح و تقدیس اور اُس کی تنزیہ و پاکی پر دلالت کرنے والی آیات کریمہ کا تقاضا ہے۔ یہ دو جملے یعنی اللہ سے اُسکی ذات کے لائق سب کچھ ہونے کا یقین اور اپنی شان اقدس کے خلاف اُس وحدہ

لاشریک سے کچھ بھی نہ ہونے کا یقین' کُل مکاتب اہل اسلام کی کتب عقائد میں شان الوہیت سے متعلق جو متفقہ اسلامی عقیدہ لکھا ہوا اسلامی دستاویزات کی شکل میں موجود ہے، اُس کا نچوڑ و خلاصہ ہیں۔ اس کے باوجود کلمہ طیبہ کا مقصد و منطوق یا معنی و مفہوم انہیں بھی نہیں کہا جا سکتا بلکہ کلمہ طیبہ کا شرعی معنی و مقصود وہی ہے جو سلف صالحین کے حوالہ سے ہم بیان کر آئے ہیں۔

شان اُلوہیت سے متعلق اسلامی عقائد کے خلاصہ اور لُب لُباب کے طور پر ہم نے جو دو جملے پیش کئے ہیں یہ دونوں اُس کے جزو ہیں اس لئے کہ مقصد کلمہ یعنی کلمہ طیبہ پڑھنے والے کا اللہ کے ساتھ یہ عہد کرنا کہ اس کلمہ کے ضمن میں جتنے احکام تیری طرف سے مجھ پر تیرے پیغمبر کے ذریعہ عائد ہوتے ہیں میں اپنی استطاعت کے مطابق اُن پر عمل کروں گا۔ یہ عہد نامہ کل احکام کو شامل ہے اسی وجہ سے اِس کلمہ کے پڑھنے والے کو مومن کہا جاتا ہے جس کے معنی ہے ''المصدق لجميع ما جاء به النبی صل اللّٰه عليه وسلم اجمالاً فيما عُلِمَ اجمالاً و تفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً'' تو ظاہر ہے کہ اللہ کے نبی کے لائے ہوئے احکام شرع کا مجموعہ مرکب اپنی جگہ کُل ہے جسکے تحت عقائد سے لیکر اعمال تک حقوق اللہ سے لیکر حقوق العباد تک، تہذیب الاخلاق سے لیکر تدبیر منزل، تک اور سیاست مدنی سے لیکر شعائر اللہ تک جتنے بھی شعبے تفصیل کے درجہ میں ثابت ہیں یہ سب کے سب اُس کُل کے اجزاء مختلف ہیں جن میں سے فی الجملہ شان الوہیت سے متعلق اسلامی عقائد کے خلاصہ کے طور پر یہ دو جملے بھی ہیں۔ جس طرح کسی مجموع مرکب یعنی کُل کو جزو قرار دینا خلاف حقیقت ہے اسی طرح اُسکے جزو کو کُل کہنا بھی خلاف واقعہ ہوگا۔ اِس کے علاوہ اُس میں شان الوہیت سے متعلق اسلامی عقائد کے وہ ضروری مسائل بھی میں نے درج کئے ہیں جن کا جاننا ہر مومن مسلمان کیلئے ضروری ہے۔ میں نے اُسے چونکہ خالصتاً دفاع اسلام اور مسلمانوں کو گمراہی سے بچانے کی نیت سے بغرض تبلیغ لکھ کر شائع کی تھی لہٰذا قانون شریعت ''اِنما الاعمال بالنيات'' (الحدیث) کے عین مطابق رب کریم نے بھی اُسے درجہ قبولیت سے نواز کر مسلمانوں کے حق میں تحفظ ایمان کا سبب بنا دیا اور مقصد کلمہ کے طور پر اللہ سے سب

کچھ ہونے کا یقین اور اللہ کی رضا و امر کے بغیر مخلوق سے کچھ بھی نہ ہونے کے یقین کی غیر اسلامی تبلیغ میں مبتلا حضرات کیلئے سبب ہدایت بنا کر اُن کے مرکزی امیروں کو اس سے بچنے کی توفیق عطا فرمائی جس کے نتیجہ میں میری اس تبلیغی سعی کے بعد وہ حضرات ''بستی نظام الدین'' سے مربوط رائیونڈی تبلیغی اجتماعات میں اِس نکتہ آغاز کو پہلے کی طرح بیان نہیں کرتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ ذمہ دار مرکزی امیروں کی طرف سے اپنی اس دیرینہ غلطی سے ''الاستفتاء'' کی بدولت آگاہی حاصل ہونے کے بعد اس جماعت سے وابستہ لوگوں کو بھی اِس تاریخی غلطی سے آگاہ کرنے اور اِس اعلانیہ مذہبی جرم سے علانیہ توبہ کرنے کیلئے شرعی احکام پر عمل کرنے کی بجائے محض اس جرم کو ترک کر کے ''گزشتہ را صلوٰۃ آئندہ را احتیاط'' پر عمل کرنے پر اکتفا کیا۔

بہر حال یہ ان کا اپنا معاملہ ہے وہ جانیں اور اللہ، مجھے صرف اِس بات پر خوشی حاصل ہوئی ہے کہ ''الاستفتاء'' کو تبلیغ کی نیت سے اور ان حضرات کی اصلاح کی غرض سے تحریر کر کے شائع کرنے کا جو جائز مقصد تھا وہ مجھے حاصل ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے میری اس عاجزانہ کوشش کو اپنی درگاہ میں قبول فرما کر اُن حضرات کے لیے باعث اصلاح بنا دیا۔ اسی وجہ سے میں نے اُن فتوؤں کو بھی شائع کرنا مناسب نہیں سمجھا جو ''الاستفتاء'' کی تائید و توثیق میں اندرون ملک و بیرون ممالک سے غیر جانبدار علماء کرام و مفتیان عظام نے میرے پاس بھیجے ہیں اِس لیے کہ میرا مقصد مسلمانوں کے عقائد کا تحفظ اور اِن حضرات کی اصلاح کے علاوہ اور کچھ نہیں تھا لہٰذا اس مقصد وحید کے حصول کے بعد اُن فتوؤں کو شائع کر کے ''رائیونڈ'' کے ساتھ مربوط علماء کی سُبکی و خِفت کا اظہار کرنا کسی طرح بھی مجھے گوارا نہیں تھا۔ نیز خدانخواستہ اگر ایسا ہو جاتا تو میری اس تبلیغی کاوش میں نفسانیت، علمی تفوق کا وسوسہ یا اگلے کو نیچا دکھانے کی شیطانی حرکت کا دخل عمل پیدا ہو سکتا تھا جسے کوئی بھی سچا مبلغ گوارا نہیں کر سکتا۔

کلمہ طیبہ کے شرعی مقاصد و مدعا کو بیان کرنے کے ضمن میں اِس طویل داستان کو ذکر کرنے سے میرا مقصد قارئین کو آگاہ کرنا ہے کہ دعوت و تبلیغ جیسے اسلامی ناموں کے پردہ میں اور بزرگی کے لباس میں

اسلام کی بیخ کنی کرنے والے کل مکاتب فکر میں موجود ہیں۔ مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ مذہبی تعصب و تنگ نظری سے بالاتر ہو کر اسلامی اقدار اور اسلام کے مشترکہ مسائل پر نگاہ رکھیں اور ایسے دوست نما دشمنوں سے اپنے ماحول کو بچانے کی کوشش کریں۔

اس ضمنی افادہ کے بعد اصل مسئلہ یعنی استقامت فی الدین کی بنیاد یہ ہے کہ کلمہ طیبہ پڑھنے کے ضمن میں آنے والے تمام احکام اسلام پر حسب استطاعت عمل کرنے کا عہدو پیمان کرنے کے بعد ایفاء عہد کریں۔ زندگی کے ہر مرحلہ میں احکام اسلام کو پیش نظر رکھیں اور قوت شہوانی وغضبانی کی ناجائز خواہشات، داخلی وخارجی اور ماحولیاتی شیطانی حرکات کو عقل پر غالب نہ آنے دیں اور ان سب کو عقل کا تابع بنا کر خود کو قلب سلیم کا مظہر بنا دیں جسکے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''یَوْمَ لَا یَنْفَعُ مَالٌ وَّلَا بَنُوْنَ O اِلَّا مَنْ اَتَی اللّٰهَ بِقَلْبٍ سَلِیْمٍ'' (۱)

یعنی قیامت کے دن قلب سلیم والوں کے علاوہ کسی بھی فرد بشر کو اس کے مال واولاد فائدہ نہیں پہنچا سکتے ہیں۔

نیز فرمایا؛ ''اِنَّمَآ اَمْوَالُکُمْ وَاَوْلَادُکُمْ فِتْنَةٌ'' (۲)

ایک جگہ میں مال واولاد کو باعث فائدہ اور دوسری جگہ میں باعث فتنہ قرار دینے کا مطلب یہی ہے کہ جو لوگ ان کے متعلق خواہشات نفس اور قہر وغضب پر عقل کو ترجیح دے کر راہ استقامت اختیار کرتے ہیں یعنی مال واولاد یا اُن کی خواہش ومحبت پر اللہ اور اُس کے رسول کی محبت کو ترجیح دیتے ہیں اور اِن کے متعلق اللہ اور اللہ کے رسول کے بتائے ہوئے احکام وہدایات پر عمل کرتے ہیں اُن کے حق میں باعث فائدہ وراحت ہیں اور وہ لوگ جو اِن ہی کو سب کچھ سمجھ کر اِن کی خواہش ومحبت کو تقاضا عقل پر ترجیح دیکر ان کے حصول وتحفظ کو اللہ اور اُس کے رسول کے احکام پر عملاً ترجیح دیتے ہیں، اُن کے حق میں باعث عذاب وفتنہ ہیں۔ جیسے فرمایا؛

---

(۱) الشعراء، 88-89۔ (۲) التغابن، 15۔

"فَلَا تُعْجِبْکَ اَمْوَالُهُمْ وَلَآ اَوْلَادُهُمْ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِی الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ اَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كٰفِرُوْنَ" (۱)

یعنی ذاتی مفادات اور مال واولاد کی خواہش کو اللہ اور اللہ کے رسول کے احکام پر ترجیح دینے والوں کے مال واولاد تیرے لئے باعث تعجب نہ ہو کیونکہ یہ سب کچھ اللہ نے اسلئے انہیں دیا ہوا ہے تا کہ وقت موت سے ہی یہ ان کے لیے سبب عذاب بننا شروع ہو جائے کیوں کہ اللہ اور اللہ کے رسول کے احکام کے مقابلہ میں ان ہی کو محبوب سمجھنے والے منکرین کو موت کے وقت جب ان سے جدائی کا یقین ہوگا تب ان کی حسرت وافسوس اور عذاب وغم کا آغاز ہوگا جو ان کے ساتھ آخرت تک جائے گا۔

ان کے برعکس جن سعادت مندوں نے مال واولاد، جان ومنصب، عزیز داری ورشتہ داری اور ہر قسم دنیوی مفادات کو بشمول انسانی قہر وغضب ونفسانی خواہشات کے اللہ اور اس کے رسول کے احکام کے تابع بنا کر کلمہ طیبہ کے ضمن میں اللہ کے ساتھ کئے ہوئے وعدہ کے مطابق اول سے آخر تک ایفائے عہد کرتے ہوئے استقامت فی الدین حرز جان بنایا۔ وفاداری کو اپنا شعار بنایا اور نامساعد ماحول میں بھی احکام اسلام پر عمل کرنے کو اطمینان نفس کا سامان بنایا تو ایسے باوفا مسلمانوں کو موت کے وقت مژدہ سنایا جاتا ہے کہ:

"يٰۤاَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۝ ارْجِعِیْۤ اِلٰی رَبِّکِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً" (۲)

یعنی اے باوفا انسان! جو اللہ کے ساتھ کیے ہوئے وعدہ پر وفا کرتے ہوئے اطمینان کی زندگی گزار کر اب دار آخرت کی طرف جا رہا ہے ایسی خوش حالی کے عالم میں اپنے پروردگار کے حضور حاضری دیجئے کہ وہ تجھ سے راضی تو اس سے راضی اور تو نے استقامت فی الدین کی بدولت اس کو راضی کیا تو اس نے بھی ایفائے عہد کرتے ہوئے تجھے راضی کیا۔

---

(۱) التوبہ، 55۔ (۲) الفجر، 27۔28۔

یعنی "وَاَوۡفُوا بِعَهۡدِیۡ اُوۡفِ بِعَهۡدِکُمۡ" (البقرہ،38) کلمہ طیبہ پڑھنے کی صورت میں اللہ کے ساتھ استقامت فی الدین کے لیے عہد و پیمان کرنے کے بعد ایفائے عہد کرنے والے ایسے خوش قسمت وفا شعاروں کے متعلق اللہ نے ارشاد فرمایا؛

"اِنَّ الَّذِیۡنَ قَالُوۡا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسۡتَقَامُوۡا تَتَنَزَّلُ عَلَیۡهِمُ الۡمَلٰٓئِکَةُ اَلَّا تَخَافُوۡا وَلَا تَحۡزَنُوۡا وَاَبۡشِرُوۡا بِالۡجَنَّةِ الَّتِیۡ کُنۡتُمۡ تُوۡعَدُوۡنَ" (۱)

یعنی جن لوگوں نے اللہ کی ربوبیت کو تسلیم کرنے کی صورت میں اپنے پروردگار کے ساتھ استقامت فی الدین کا وعدہ کیا اس کے بعد عملی زندگی میں استقامت فی الدین کے اس وعدہ کو پورا بھی کیا تو اللہ کی طرف سے خصوصی پیغام لے کر فرشتے ان پر نازل ہوتے ہیں کہ مت ڈرو اور غم مت کرو اور اس جنت کے حاصل ہونیکی خوشی مناؤ جسکا تمہارے ساتھ وعدہ کیا جاتا رہا۔

اس آیت کریمہ کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس کے شاگردوں یعنی حضرت مجاہد اور حضرت عکرمہ سے منقول ہے

"اِسۡتَقَامُوۡا عَلٰی شَهَادَةِ اَنۡ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ حَتّٰی مَاتُوۡا"

یعنی کلمہ شہادت پڑھ کر اللہ کے ساتھ استقامت فی الدین کا جو وعدہ کیا مرتے دم تک اس کے ساتھ ایفاء عہد کیا۔

حضرت سفیان ثوری نے کہا؛ "عملوا علی وفاق مَاقَالُوۡا"

یعنی "رَبُّنَا اللّٰهُ" کہنے کے ضمن میں انہوں نے اللہ کیساتھ استقامت فی الدین کا جو عہد و پیمان کیا تھا اس کے مطابق عمل بھی کیا۔

حضرت مولیٰ علی ص سے منقول ہے۔ اُنہوں نے فرمایا؛ "ثم ادوا الفرائض"

یعنی ربنا اللہ کہنے کی صورت میں اللہ کے ساتھ استقامت فی الدین کا وعدہ کرنے کے بعد ایفاء

---

(۱) فصلت،30۔

عہد کے تقاضا کے مطابق استقامت فی العقیدہ استقامت فی العمل اور استقامت فی القول کے جو فرائض ان پر عائد ہوتے ہیں۔ انہیں پورہ کرتے ہیں۔

حضرت مولیٰ علی کرم اللہ وجہہ الکریم کی یہ تفسیر بظاہر اگرچہ سب سے مختصر ہے لیکن درحقیقت کلمہ طیبہ کے اندر موجود تمام احکامات کو جامع ہے کیونکہ کلمہ طیبہ کے ضمن میں پوشیدہ جملہ احکام اسلام کا خلاصہ ومقصد صحت عقیدہ، صحت عمل اور صحت قول ہے۔ جن پر عمل حسب وعدہ ہر مدعی اسلام پر فرض ہے۔ حضرت کی اس تفسیر کی تائید نہج البلاغہ کی اس عبارت سے بھی ہوتی ہے جہاں آپ نے قلب سلیم کی تفسیر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے؛

''طوبیٰ لقلب سليم اطاع من يهديه و تجنب من يرديه''

یعنی خوش نصیبی ہے قلب سلیم والوں کے لئے جو ہدایت دینے والے کی تابعداری کرتے رہیں اور ہلاکت کی طرف لے جانے والوں بچتے رہیں۔

امام قرطبی نے اس آیت کریمہ کی تفسیر سے متعلق متعدد اقوال کونقل کرنے کے بعد فرمایا؛

''قلتُ وهٰذه الاقوالُ وَان تداخلت فتلخيقها اعتدلُو اعلى طاعت اللّٰه عقداً وقولاً وفعلاً وداموا على ذالک''(۱)

یعنی استقامت فی الدین کی تفسیر میں سلف صالحین سے منقول یہ اقوال زیادہ ہونے کے باوجود ایک ضابطہ کلیہ کے تحت مندرج ہوتے ہیں وہ یہ ہے کہ اللہ کے ساتھ کئے ہوئے وعدہ کے مطابق اطاعت فی العقیدہ اطاعت فی القول اور اطاعت فی العمل پر اعتدال کے ساتھ مداومت کرتے ہیں۔

غور سے دیکھا جائے تو استقامت فی الدین کی تفسیر میں امام قرطبی نے جو ضابطہ کلیہ بیان فرمایا ہے یہ اس سلسلہ میں سلف صالحین سے منقول تمام اقوال کو شامل ہے خاص کر حضرت مولیٰ علی ص کے قول کو

---

(۱) تفسیر قرطبی ج15، ص358، مطبوعہ تہران۔

شامل ہونے کے ساتھ اس کی تشریح بھی ہے اس لئے کہ " رَبُّنَا اللّٰهُ " کہہ کر یا " لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدُ رَسُوْلُ اللّٰه " کہہ کر یا کلمہ شہادت پڑھنے کی صورت میں جن احکام پر استقامت کیساتھ عمل کرنے کا اللہ کے ساتھ وعدہ کیا جارہا ہے وہ انسانی زندگی کے تمام شعبوں کو محیط ہونے کے باوجود بنیادی طور پر ان تینوں قسموں میں منحصر ہیں صحت عقیدے، صحت قول اور صحت عمل یہ تینوں اللہ کے ساتھ کئے ہوئے وعدہ کے مطابق انسان پر علی الدوام فرض ہیں۔ اسلامی فرائض اور عبادات کی ظاہری شکلیں ایک دوسرے سے اگرچہ مختلف ہیں لیکن اول تا آخر ہمیشگی اور دوام ان سب کے مابین قدر مشترک ہے ایسا نہیں ہے کہ اسلام میں جن احکام کو انسان پر لازم قرار دیا گیا ہے ایک، دو بار یا عمر کے کچھ حصہ تک ان کو اپنے اوپر لازم سمجھنے کے بعد اس عقیدہ سے انحراف کیا جائے بلکہ جو حکم جس طرح لاگو کیا گیا ہے اسی طرح اس پر ہمیشگی و دوامت پوری عمر مسلمانوں پر لازم ہے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

" وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتّٰی یَاْتِیَکَ الْیَقِیْنُ "(۱)

یعنی موت آنے تک اپنے پروردگار کی طرف سے عائد شدہ احکام کی پابندی کو اپنے اوپر لازم جانو۔

عبادت، نماز و روزہ وغیرہ چند مخصوص احکام کیساتھ ہی خاص نہیں ہے بلکہ شریعت کی زبان میں اس کا مفہوم اس سے بہت زیادہ وسیع ہے۔ یہاں تک کہ دنیاوی کاموں اور باہمی معاملات و معاشرتی مسائل کو بھی مخصوص نیت کے ذریعہ عبادت بنایا جاسکتا ہے۔ سورۃ حجر کی مذکورہ آیت کریمہ میں عبادت پر تا حیات مداومت و ہمیشگی اختیار کرنے کا جو حکم دیا ہے وہ تمام انواع و اقسام عبادت کو شامل ہے چاہے وہ از قبیلہ عبادات اعتقادی یا عبادات قولی، عبادات عملی ہوں یا مالی، انفرادی ہو یا اجتماعی، ظاہری ہوں یا باطنی کیونکہ اسلام دین فطرت ہونے کی بنیاد پر اس کے احکام تمام شعبہ ہائے زندگی کو محیط ہیں جب انسانی زندگی کا کوئی شعبہ اسلامی احکامات و ہدایات سے خالی نہیں ہے تو ان پر اسی انداز سے عمل کرنا اور

---

(۱) الحجر، 99۔

انکے مقابلہ میں خواہش نفس یا دخلی وخارجی متضاد محرکات اور شیطانی تقاضوں و ماحولیاتی اثرات کا حتی الوسع مقابلہ کرتے ہوئے میزان شریعت کو اپنے لئے اوڑھنا وبچھونا بنانا ہی استقامت فی الدین ومعیار دین ہے جسکے بغیر دعوئ ایمان نا قابل قبول ہے۔ اس اعتبار سے آیت کریمہ سورۃ فُصِلَت کی آیات نمبر 30تا نمبر 32 اور سورۃ ھود کی آیت نمبر 113 کے ساتھ مربوط ہے اول کے ساتھ اس کا ارتباط حکم ونتیجہ والا ہے کہ اس آیت میں استقامت کے ساتھ پوری عمر اللہ کے ساتھ کئے ہوئے وعدہ پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے جبکہ سورۃ فصلت والی آیات میں اس حکم پرعمل کر کے استقامت دکھانے والوں کے لیے من عند اللہ مقررہ ثمرات ونتائج کو بیان کیا گیا ہے اور سورۃ ھود آیت نمبر 112 کے ساتھ اس کا ارتباط اجمال وتفصیل والا ہے جیسا کہ فرمایا گیا ہے؛

''فَاسْتَقِمْ كَمَآ اُمِرْتَ''(۱)

یعنی جس طرح تمہیں حکم دیا گیا ہے اسی طرح ایفاء عہد پر مستقیم رہو۔

اس میں استقامت کا حکم ہر ایک کیلئے واضح نہیں تھا کہ ایفاء عہد پر استقامت کا یہ حکم کب تک لاگو رہے گا اس کی کیا اہمیت ہے اور کہاں تک ایک مدعی اسلام کیلئے اس پر عمل کرنا لازم ہے تو اس اجمال کی تفصیل و تفسیر اس آیت کریمہ میں کر دی گئی ''وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَاْتِيَكَ الْيَقِيْنُ ''(الحجر،99) یعنی مرنے دم تک اپنے خالق ومالک کے ساتھ کئے ہوئے وعدہ کا پابند رہو۔ یا بالفاظ دیگر اللہ کی طرف سے عائد جملہ احکام اسلام وہدایات کی مدت العمر پابندی کرو سب سے بڑی عبادت استقامت فی الدین کا سب سے بڑا مظاہرہ اس وقت ہوتا ہے جب ایک انسان مذہب دشمن معاشرہ میں رہتا ہو جس میں افراد معاشرہ ہر طرف سے غیر اسلامی حرکات کو پسند کر رہے ہوں اور اللہ کے احکامات وہدایات پر عمل کرنے والوں کو پس ماندہ کہہ کر حقارت کی نگاہ سے دیکھا جارہا ہو اور اسلامی احکام پر عمل کرنے میں اسے خاندانی، معاشی اور معاشرتی مشکلات ودشواریاں پیش آرہی ہوں۔ الغرض اس معاشرہ میں رہتے

---

(۱) ھود،112۔

ہوئے اسلامی احکام پر استقامت کے ساتھ عمل کرنا انگاروں پر چلنے کی طرح مشکل ہوا ایسے حالات میں ان نامساعد محرکات کو خاطر میں لائے بغیر احکام اسلام پر عمل کرنا سب سے بڑی عبادت اور استقامت فی الدین کی بہترین مثال ہے۔ ایسے ہی سعادت مندوں کے متعلق حضرت شیخ اکبر شیخ محی الدین ابن عربی نے الفتوحات المکیہ میں فرمایا؛

''لا تمنعنکَ عن السلوک مضائق، من خلفهن ارائک و درانک''(۱)

یعنی معاشرتی اور ماحولیاتی مشکلات شریعت پر عمل کرنے سے تجھے منع نہ کریں کیوں کہ ایسے نامساعد حالات کا مقابلہ کر کے شریعت کو اپنا اوڑھنا اور بچھونا بنانے والوں کے لیے اس کے بعد لازوال سہولتیں ہیں۔

اور ایسے ہی سعادت مندوں کے لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛

''اعددت لعبادی الصالحین مالاعین رئت ولااذن سمعت ولم یخطر علی قلب بشر''(۲)

☆☆☆☆☆

---

(۱) الفتوحات المکیه، ج2،ص380،مطبوعه مصر۔

(۲) حدیث قدسی تفسیر روح المعانی، ج 21،ص 132،تحت آیت 17،السجدہ،احیاء التراث العربی بیروت۔